Münster 1935 No 4 Phil DiSS

Germanistik

Hoffnung und Erinnerung als Struktur von Hardenbergs Welthaltung und deren Verhältnis zur Form

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen
Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster

vorgelegt von

Kurt Borraß

aus Kolbnitz

1936

Druck: Heinrich Pöppinghaus o. H.-G., Bochum-Langendreer

Tag der mündlichen Prüfung: 11. 4. 1935.

Dekan: Herr Prof. Dr. Trier.
Referent: Herr Prof. Dr. G. Müller.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Meiner Mutter und Erna!

Inhalts-Verzeichnis.

Seite:

Einleitung 1

I) Die seelische Grundhaltung Hardenbergs und ihre Form:
A) Das Bewegungsgefühl 2
B) Die Liebe 15
C) Die Wehmut 22

II) Die Bedeutung von Hoffnung und Erinnerung in Hardenbergs Werk 24
Die Hoffnung 27
Die Erinnerung 29
Hoffnung und Erinnerung in ihrem Verhältnis zu Bewegungsgefühl und Liebe 34

III) Die Auswirkung von Hoffnung und Erinnerung auf die Formung und Wirklichkeit 37
Der Dichter 38
Religion 40
Gott 41
Das Mittlertum 42
Tod, Nacht, Natur, Staat und Ehe 44

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547204_0043

Einleitung.

Oskar Walzel hat in einem Vergleich zwischen „Wilhelm Meister“ und „Heinrich von Ofterdingen“ [1]) die äußere Form beider Werke untersucht und unter Betonung von Novalis' Eigengesetzlichkeit doch eine große, formale Ähnlichkeit beider festgestellt. Jedem Kunstwerk ist aber darüber hinaus noch eine innere Form eigentümlich, die umso wichtiger ist, wenn es sich wie hier um die Kunstgattung des Entwicklungsromans handelt, wie er seit dem „Agathon“ Ausdruck einer Welthaltung ist, in deren Mittelpunkt das Interesse am Menschen steht.

Bei einem Werk wie dem „Heinrich von Ofterdingen“, der entwicklungsgeschichtlich notwendig noch Berührungspunkte mit der Klassik hat aber etwas wesentlich Neues zu sagen bestrebt ist, liegt es nahe, daß Novalis im Suchen nach der neuen Form für den neuen Inhalt häufig auf überlieferte Formen zurückgreift, so daß Beziehungen zum „Wilhelm Meister“ äußerlich feststellbar sein können, ohne dem Wesen Novalis zu entsprechen. Zugleich kann eine so überraschende Eigentümlichkeit sichtbar werden, wie die „atomistische“ Schreibweise Novalis'.

In solchem Fall kann sich die Untersuchung der inneren Form eines dichterischen Werkes als aufschlußreich erweisen, in der sich die dichterische Grundhaltung unmittelbarer ausdrückt. In dieser Voraussetzung sucht diese Arbeit Ansatzpunkt und Rechtfertigung. Diese innere Form des Werkes, die uns in „Hoffnung“ und „Erinnerung“ sprachlichen Ausdruck gefunden zu haben scheint, muß notwendig zu der Welthaltung des Dichters in enger Beziehung stehen und zwar so, daß die eigentümliche Welthaltung Grund für die gefundene innere Form ist.

Dabei ist es typisch, daß gerade „Hoffnung“ und „Erinnerung“ diese Struktur bezeichnen, die ein Verhältnis zur Zeit und in umfassenderem Sinn auch zur Geschichte ausdrücken. Alle neueren Darstellungen sind notwendig von der Sache her dahin gekommen, die Geschichtsauffassung in der Romantik als wesentlich in ihre Betrachtung miteinzubeziehen. (S. Carl Schmitt, Alfred Bäumler, Fritz Strich). Auch darüber läßt sich aus unserem Zusammenhang manches sagen, was noch in Richard Samuels Untersuchung der Geschichtsauffassung Novalis nicht gesehen wurde.

Die zentrale Bedeutung der so als typisch erkannten Formulierung der Welthaltung als „Hoffnung“ und „Erinnerung“ muß sich zugleich auf die Betrachtung der Weltwirklichkeiten und Novalis' Stellung zu ihnen auswirken. Sie festzustellen ist das Ziel des letzten Teils unserer Arbeit.

---

[1]) Walzel, Germ.-Rom. Monatsschrift, 7, 1919.

I.

Die seelische Grundhaltung Hardenbergs und ihre Form.

A) Das Bewegungsgefühl.

Aus dem Zeugnis Schlegels [2]) gewinnen wir ein lebendiges Bild von Novalis. Es fällt uns dabei als wesentlich auf, daß Schlegel immer wieder die Lebhaftigkeit des Dichters erwähnt, der mit Feuer seine Anschauungen vorzutragen weiß. Das scheint zunächst verwunderlich, da es dem von Novalis oft entworfenen Bild nicht entspricht. Prüfen wir aber einmal die Werke, so zeigt sich ein ganz ähnlicher Charakter im Stil. Kluckhohn [3]) macht die Bemerkung, „daß Religion für den Romantiker nicht so sehr Gnade und Offenbarung wie Eigenbetätigung ursprünglicher Anlage des Menschen ist". Religion ist also gar keine „Anschauung", sondern eine Tätigkeit, wie ja auch Novalis sicher nicht ohne tieferen Sinn bemerkt, er habe „Religion zu Söphchen". Auch die Hymnen zeigen diesen Charakter der Bewegung. Und zwar ist es nicht nur die erstaunliche Leichtigkeit, mit der Novalis als Dichter spricht, sondern auch besonders die „Gleichbürtigkeit des philosophischen Ausdrucks" [4]). Darüber hinaus zeigt sich ein Drängen und Strömen. Die Arbeit von Flörcke hat das als das „Musikalische" an dem Werk Hardenbergs erfaßt und herausgearbeitet. Sie bezeichnet mit musikalisch das „Bewegungsgefühl" [5]) und definiert Melodie als „strömende Kraft" [6]).

Diese Definition paßt sicher nur für melodiöse Musik, aber trotzdem trifft sie für Novalis etwas durchaus Richtiges. Ja, sie trifft sogar das Wesentliche, wenn wir von dem Gehalt und der Form seiner Dichtung absehen. Flörcke (S. 51) bemerkt auch, daß Kraft zugleich auch immer Form sucht und danach drängt. Novalis ist zwar drängend, aber nicht kraftgeladen. Das Wort, das am besten sein Wesen bezeichnet, ist wohl „Strömen". In diesem Sinn macht auch Obenauer auf die Bedeutung des Strömens bei Novalis aufmerksam [7]). Hardenbergs Dichtung und Sprache fehlt alle Spannung, wie sie etwa Schiller hat.

---

[2]) IV, S. 417.
[3]) Persönlichkeit u. Gemeinschaft, S. 89.
[4]) Tysarz, Von Schiller zu Nietzsche, S. 40.
[5]) Flörcke, S. 48—49.
[6]) Flörcke, S. 51.
[7]) Obenauer, a. a. O.

Die Eigentümlichkeit der Bewegung des Novalis ist es, eine Menge Dinge zu suchen und zu finden, die zu dem Dichter passen und für ihn Gestalt werden können, deren Verwandtschaft für Novalis und deren Einheitlichkeit als Dinge aber nicht in ihrem formalen Charakter liegt, sondern in der Möglichkeit, Novalis durch eine bestimmte Stimmung aufzufallen und ihn zu berühren. Nicht aber die Form macht als erstes Eindruck auf ihn, sondern sein Bewegungsgefühl zwingt ihn, die gerade so und so gearteten Wirklichkeiten zu bemerken. Im Charakter dieser strömenden Bewegung liegt auch, daß sie bestrebt ist, alles zu einen. In Novalis strebt alles nach Einheit, ohne daß ein Gefühl der Zerrissenheit da ist, so daß es schon paradox ist, das Wort „Streben" überhaupt auf ihn anzuwenden. Der Zug seiner Sprache und seiner Werke ist fast einlinig.

Gerade das Tagebuch nach dem Tode Sophies gibt uns aber ein Bild, das solcher Einlinigkeit zu widersprechen scheint. Es ist der Versuch eines Menschen, einen einmal gefaßten Entschluß durchzuführen, eines Dichters, dessen Lebensgefühl sonst nicht heroisch war. Indem er den Entschluß faßte, seiner jungen Braut nachzusterben, mußte er seine Lebenskraft töten, und dabei traten ihm starke innere Widerstände entgegen, die im Tagebuch deutlich sichtbar werden. In diesen Aufzeichnungen zeigt sich die große Ehrlichkeit Hardenbergs gegen sich selbst, und so muß er immer wieder gestehen, daß sein Wille nicht stark genug ist [8]). Es fällt auf, daß er so oft von sinnlichen Regungen berichtet [8]) und häufig heiter und gesprächig war. Ebenso oft berichtet er aber, daß er „gedacht" hat: „Am Grabe war ich nachdenkend . . ." (Tagen 67); oder „am Grabe dachte ich manches . . .", oder „Abends wie ich zur geliebten Ruhestatt ging — war das Denken drückend geworden. Dies zerstreute mich . . ." (Tag 72—73). Einmal schreibt er: „Nachmittags war ich sehr gut gestimmt, sehr ruhig und geistig." (Tag 84). Aber schließlich am 105. Tag schreibt er: „Es scheint mir aber, als sollte ich meinen Erinnerungen doch noch mehr Zeit und Nachdenken widmen . . ." Das ist eine Bemerkung, die das Gewollte seines Todeswillens sehr deutlich zeigt. Am Tag 56 schreibt er: „Abends ging ich zu Sophien. Dort war ich unbeschreiblich freudig — aufblitzende Enthusiasmusmomente . . . Wie ich nach Hause kam, hatte ich einige Rührungen im Gespräch mit Ma Chère. Abends hatte ich noch einige gute Ideen." Es ist erstaunlich, wie man immer nur jene erste Bemerkung zitiert. Merkwürdig und die Stimmung zerreißend wirkt der plötzliche Übergang von den Enthusiasmusmomenten zu den guten Ideen. Hier wird also schon eine Doppellinigkeit deutlich zwischen den Regungen sinnlicher Natur, die mit dem eigentlichen Sophienerlebnis sich nicht ausgesprochenermaßen berühren, und seinem Denken; sie bedeutet aber noch keine innere Unsicherheit.

Es finden sich aber durchaus Stellen, die an Novalis eigener Sicherheit seinem Todesentschluß gegenüber Zweifel aufkommen lassen. Schon am 37. Tag notiert er: „Ich muß nur immer noch mehr in ihr leben." Am 38. Tag:

---

[8]) IV, Tagebücher, Tag: 31, 34, 37, 40, 46, 47, 55, 57—58, 64, 68, 69, 72—73, 77, 78, 79, 83.

„Heute männlich und wohl . . . Mein Kopf war hell und ich fühlte mich vorzüglich fest und männlich.“ Am 41. Tag: „ Gut und männlich — . . . Vollenden muß ich noch lernen — mit einer Sache ins reine kommen.“ Sein Entschluß ist ihm garnicht so selbverständlich, und er fühlt, daß er sich Mut zusprechen muß. Am selben Tag notiert er: „O daß ich so wenig in der Höhe bleiben kann.“ Er sieht sehr deutlich, daß sein Wille eine schwere Pflicht übernommen hat. Welche Widerstände Novalis bei sich fand, zeigen folgende Eintragungen: „Der Entschluß ward sehr beräsoniert.“ (Tagen 64). Tag 65: „Bei meinem Entschluß darf ich nur nicht zu vernünfteln anfangen. Jeder Vernunftsgrund — Jede Vorspiegelung des Herzens ist schon Zweifel, Schwanken und Untreue“, und am folgenden Tag: „Über den Entschluß muß ich nicht mehr räsonieren . . .“ Wir können hieraus entnehmen, daß ihm sein Entschluß im Inneren unangenehm war. Und die Frage ist nun, ob er ihn gehalten hat. „Mein Entschluß hat recht fest gestanden. Er wird nur noch zuweilen beräsoniert.“ (Tag 82). Am 103. Tag ruft er sich aber wieder zu: „Besonnenheit und Ruhe ist die Hauptsache . . . sei mäßig und überlaß dich nicht zu sehr deinem Hang zu vexieren und zu belustigen. — Jetzt schickt es sich doch nicht mehr recht für dich — wenigstens sehr mit Maß.“ In leicht lässigem Ton gibt sich Novalis hier selbst Verhaltungsmaßregeln, um dann jene seltsame Eintragung zu machen: „Christus und Sophie.“ Man nimmt diese Eintragung immer aus dem Zusammenhang, um sie zur Erklärung der Hymnen zu verwenden. Aber selbst, wenn man die Jugend Hardenbergs zur Zeit der Eintragung berücksichtigt und wenn mancher Ausdruck noch nicht abgewogen ist, so ist es doch schwierig, dem Schreiber dieses Tagebuches einen Ernst der Trauer zuzugestehen, der sein ganzes Sein ergreifen soll. Hier erfährt Novalis, daß er sich ein Ziel gesetzt hat, das so nicht zu erreichen war wie er sich vorgenommen hatte. Am Tag 89 ruft er sich wieder zu: „Gott im Himmel — wie kann ich nur oft lau und kalt sein.“

Jene Stellen, wo er das Sophienerlebnis als Weg zum Tode ausdrücklich fühlt, sind nicht häufig. „Je mehr der sinnliche Schmerz nachläßt, desto mehr wächst die geistige Trauer, desto höher steigt eine Art von ruhiger Verzweiflung. Die Welt wird immer fremder. Die Dinge um mich her immer gleichgültiger. Desto heller wird es jetzt um mich und in mir.“ (Tag 65). Zwei Tage vorher kommt das noch stärker zum Ausdruck: „Aber ich habe diesen Abend, so wie den ganzen Tag wieder die Bangigkeit ihres Todes — das Einsame meiner Lage — das Entsetzliche ihres Verlustes gefühlt.“ (Tag 63). Und wieder einen Tag vorher: „Seit einigen Tagen ängstigen mich diese Erinnerungen wieder — ich fühle mich unaussprechlich einsam in gewissen Momenten — so entsetzlichen Jammer in dem, was mir begegnet ist.“ Erst in den Aufzeichnungen zum Tag 86—87 finden wir etwas, das über die bloße Reflexion der vergangenen Tage hinausgeht: „Sie ist gestorben — so sterb ich auch — die Welt ist öde. Selbst meine philosophischen Studien sollen mich nicht mehr stören. In tiefer heiterer Ruhe will ich den Augenblick erwarten, der mich ruft.“ Hier spricht er doch trotz der Bemerkung über die philosophischen Studien von einem er-

reichten Zustand, wobei der Wille zum Tode zurücktritt vor dem Erwarten, einem Erwarten, das Lösung im typisch Hardenbergschen Sinn bedeutet.

Wie dieser Entschluß später stand, ist sehr ungewiß. Die wichtigste Stelle bringt der Brief, in dem er Schlegel seine zweite Verlobung ankündigt [9]). Auch Kluckhohn beschäftigt sich mit dieser Frage [10]), und er meint, die Idee der Vereinigung mit Sophie sei durchaus geblieben, er brauche jedoch eine „Gehilfin" (ebda., S. 489). Novalis scheint mir aber nicht so sicher gewesen zu sein; denn er schreibt Schlegel (s. oben) nach Ankündigung der Verlobung: „— indeß aufrichtig wäre ich lieber tot." Ich würde auch Novalis Entschluß nicht als Sehnsucht nach personaler Vereinigung deuten. Seine späten Äußerungen über sein Verhältnis zu Sophie scheinen doch Sophie immer mehr als Symbol für das Ziel seines Lebens hervorzuheben. Schwierig bleibt jedoch die Möglichkeit, diese Verlobung mit seinem Todeswillen zu vereinigen. Wieweit der Todeswille sein Recht behält, läßt sich genau nicht feststellen. Das aber läßt sich sagen: Die Energie des Willens zum Tode und die Zerrissenheit der Tagebücher ist in den Hymnen nicht da. Sie sind, wie Ritter meint, ein „Mythus der Erlösung". Novalis hat die Ruhe der Gewißheit, und man hat das Gefühl, dieses ruhige Strömen ist das Münden in die Lebensbahn vor Sophie; aber vertieft durch das Sophienerlebnis.

Nun gibt es in den Tagebüchern noch einen Stimmungsbereich, in dem der Dichter sich offensichtlich am leichtesten bewegt. Er ist durch das Wort „innig" ausgedrückt. Novalis fühlt selbst, daß er noch männlicher werden muß, wenn er seinen Entschluß durchführen will. Gerade die Innigkeit, mit der er an Sophie denkt, muß ihn daran hindern, seinen Entschluß energisch durchzuführen. Wir haben das Gefühl, daß sich der Schreiber in seiner echten eigenen Welt bewegt. Hier spricht nicht das Muß und Soll des Entschlusses, sondern einfaches Sein. Es ist ein Sich-überlassen, und Novalis überläßt sich gern. Er notiert am Tag 48: „Abends überhaupt recht innig an sie gedacht"; am Tag 54: „. . . ich war innig mit ihr". Am Tag 60—61 war er „auf dem Grab ziemlich innig". In den Aufzeichnungen zu Tag 74—76 schreibt er: „Da bin ich noch einmal . . . recht gerührt, recht innig bei ihr gewesen. Ich habe meinen Entschluß noch einmal beschworen . . ." Wir können garnicht zweifeln, daß dem Dichter sein Entschluß zu sterben nicht leid geworden war, und daß dieser Entschluß entscheidend auf sein Leben eingewirkt hat. Um 1800 ist jedoch nur noch eine leise Andeutung seines Todeswillens da. Wir können also nur schließen, daß Novalis in jener Zeit, wahrscheinlich ganz unbewußt, die negative Erfahrung gemacht hat, daß er etwas ihm Wesensfremdes wolle. Der Wille zum Tode ist zurückgetreten, und an seine Stelle drängte sich das Bewußtsein der Erlösung und eines Hinsterbens. Das Tagebuch beweist also, daß Novalis eine Willensentschließung nicht durchzuführen vermochte, weil sie seinem Wesen widersprach. Fassen wir die Bewegung an Novalis als das Wesentliche, so sprechen auch

---

[9]) IV, 261.
[10]) Liebe, 486 ff.

die Tagebücher nach dem Tod Sophiens für uns, obwohl sie ihrer Ansicht nach gegen uns sprechen müßten.

Nun soll versucht werden, das Bewegungsgefühl Hardenbergs an den Hymnen herauszuarbeiten. Seit ihrer Entstehung werden die Hymnen für das Werk gehalten, in dem Novalis seine eigenste Gestaltwerdung gelang. Flörcke, der das Musikalische in dem Werk des Dichters untersucht hat, hat zu wenig die Beziehung zum Ganzen hergestellt. Daher ist noch eine kurze Untersuchung nötig.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß Novalis' schaffende Kraft nicht im Willen zur Form lag. Form findet sich in seinem Werk vielmehr nur soweit, als Bewegung in sich Form, das heißt Rhythmus ist. Diese Bewegung ist Novalis so eigentümlich, daß sie geradezu die Gestalt seines Werkes bestimmt. So kommt es, daß, obgleich sein Schaffenswille nicht zuerst Formwille ist, uns an den Hymnen besonders die Anmut ihrer rhythmischen Bewegung entzückt und zwar mehr, als der gedankliche Inhalt.

Denn untersucht man Novalis auf seinen sachlichen Gehalt, so sind seine Werke „eben doch sämtlich auf Anregung durch schon Gestaltetes gestellt, ohne eine letzte schöpferische Ursprünglichkeit: Poesie, wie Jean Paul es etwas hart ausdrückt, eines „passiven Genies oder genialen Mannweibes, das unter Empfangen zu zeugen glaubt“ [11]). Das Urteil ist gerecht, wenn man die schöpferische willensmäßige Formkraft allein als dichterisch gelten läßt; aber es trifft nicht das Eigentümliche an Novalis. Ungers Untersuchungen weisen nach, daß Novalis in starker Abhängigkeit besonders von Herder gestanden hat. Über dieses Verhältnis meint Unger: „Diese Verwandtschaft war, wenn ich sie richtig deute, mehr noch eine seelisch-subjektive, als eine geistig-gegenständliche, wenn auch die letztere unmittelbarer zutage liegt und leichter zu fassen ist“ [12]). Gleichwohl ist Unger doch „weit davon entfernt . . . Herders Einfluß zu überschätzen . . . Wenn einmal von literarischen Beziehungen . . . die Rede sein soll, daß dann Herders Namen an erster Stelle zu nennen ist, . . .“ [13]). Unger findet den gemeinsamen Grund für ihre Verwandtschaft: „Vor allem aber: Diese ideelle, stilistische, formale Anregung auf Grund ursprünglicher Wesensähnlichkeit geht insgesamt auf ein einheitliches Letztes zurück . . .: Auf das Erlebnis des Irrationalen“ [14]). Ich würde für am meisten wichtig die Wesensähnlichkeit halten, zumal Rudolf Unger selbst (a. a. O., S. 28) bemerkt, daß die Verwandtschaft mehr eine „seelisch-subjektive“, als eine „geistig-gegenständliche“ sei.

Wie aber deutet nun Unger die Hymnen? „Insbesondere haben Herders Paramythien, vor allen bisher ermittelten oder vermuteten literarischen Einflüssen, das Gestaltungsprinzip wie den Ideen- und Symbolgehalt der Hymnen entscheidend bestimmt, während Schleiermachers Reden ihnen Grundstimmung und

---

[11]) Unger, Todesproblem, S. 38.
[12]) Unger, ebda., S. 28.
[13]) Unger, ebda., S. 42.
[14]) Unger, a. a. O., S. 58.

ursprüngliches, inhaltliches Konzeptionsmotiv liehen“ [15]). „Mit anderen Worten: Die drei Problemkomplexe, deren thematische Verwebung, Variierung, Steigerung, den wesentlichen, ideellen Gehalt der Hymnen ausmacht: Das Todes- und Jenseitsmotiv, später versinnlicht im Symbol der „Nacht“, das erotische Motiv, mystisch gesteigert zum Bilde der Liebesvereinigung im Grabe und jenseits des Grabes, und das geschichtsphilosophische Motiv — Christus als Stifter des neuen, todüberlegenen Gottesreiches, lagen in Novalis Geist schon bereit, als die Schleiermacherlektüre des Herbstes 1799 in Verbindung . . . mit Tieck, sein ganzes inneres Leben in schöpferische Gärung versetzte“ [16]). Diese Gedanken lagen also, fast ganz übernommen von Herder, bereit. Auch Unger spricht (a. a. O., S. 68) von den „musikalisch getönten Formen“, sowie von dem „musikalischen Lyrismus seines Wesens“. Darin stimmten Herder und Novalis überein.

Was sagt nun der Dichter selbst dazu? „Der Musiker nimmt das Wesen seiner Kunst aus sich — auch nicht der leiseste Verdacht der Nachahmung kann ihn treffen“ [17]). Novalis unterscheidet hier also die Form und das Wesen. Vom Wesen der Musik sagt er: „Musik ist das gebildete Flüssige“ [18]), und wenn man die Stimmung oder den Charakter in sich betrachtet: „Das Wort Stimmung deutet auf musikalische Seelenverhältnisse. Die Akustik der Seele ist noch ein dunkles, vielleicht aber sehr wichtiges Feld. Harmonische und disharmonische Schwingungen“ [19]). Wenn auch Novalis keine genaue Aufstellung einzelner Stimmungen kennt oder versucht, so weiß er doch, daß sie wichtig sind, ganz besonders für ihn, dessen Wesen Stimmung ist. Unger meint also, die Hymnen seien eine „Synthese von gemütsinnigem, religiösem Tiefsinn und sinnenfreundlicher dichterischer Anschauungskraft“ [20]). Ähnlich deutet Pongs: „An ein beherrschendes Bild ist diese Sprache hingegeben: Das Wasser als Inbegriff des Elementaren, in dem sich das der Seele Begegnende versinnlicht, grenzenlos und formlos, als Grundwasser, nicht wie bei Goethe, Hölderlin als überschaubares Gebilde der Energie, als Strom . . .; es verwirrt, auch das Irdische als fließendes Element zu sehen, . . . es kommt nur an auf die Gefühlsentrückung in eine mystische Welt von befremdendem Zauber“ [21]). Beide sehen also die Ruhe an Novalis' Dichtung in der Anschauungskraft oder im Bild des Grundwassers. Tatsächlich aber deutet Novalis seinen Charakter nicht so eindeutig als Ruhe, wie es nach diesen Bemerkungen scheint. Rufen wir uns das von Schlegel überlieferte Bild in Erinnerung, das nicht von Ruhe, sondern von Bewegung sprach. Novalis selbst sagt von der Musik, „daß sie alles in Bewegung umsetze“ [22]). Flörcke meint, „daß Novalis als das Wesent-

---

[15]) Unger, a. a. O., S. 82.
[16]) Unger, a. a. O., S. 74.
[17]) Zit. n. Flörcke, S. 21.
[18]) Zit. n. Flörcke, S. 24.
[19]) Zit. n. Flörcke, S. 35.
[20]) Unger, a. a. O., S. 73.
[21]) Pongs, Bild S. 341.
[22]) Flörcke, a. a. O., S. 25.

liche des Lebens ‚das unaufhörliche gleichförmige Strömen von z durch y' sieht, . . .“ [23]). An anderer Stelle spricht der Dichter dem Ton von selbst Verbindung mit Bewegung zu: „Der Tanz ist auf das Engste mit der Musik verbunden und gleichsam ihre andere Hälfte. Ton verbindet gleichsam von selbst mit Bewegung“ [24]). Das gibt ein Bild von Novalis, das sich nicht mit Ruhe vereinbaren läßt. Er sieht nicht nur Bewegung als kosmische, sondern er ist sie auch, und seine Dichtung wird damit ganz ursprünglich auch Bewegung sein. Wenn Unger daher die Hymnen eine „Synthese von gemütsinnigem, religiösen Tiefsinn und sinnenfreundlicher, dichterischer Anschauungskraft“ (s. o.) nennt, so wird damit der elemtare Bewegungscharakter der Hymnen unterschätzt. Novalis selbst sagt: „Die musikalischen Verhältnisse scheinen mir recht eigentlich die Grundverhältnisse der Natur zu sein“ [25]).

Nun soll versucht werden, den Bewegungscharakter der Hymnen aufzuzeigen. Ich weiche hierbei von Flörcke ab, der zu stark das innere Spannungsverhältnis betont. Der sachliche Gehalt soll dabei ganz außer Acht gelassen werden.

Es liegt im Wesen der Hymne etwas Feierliches und Preisendes, das auch Novalis zum Ausdruck bringt, wenn er im Ton getragener Frage beginnt, einer Frage, die fordernd und drängend die Antwort in sich trägt und unausgesprochen des Dichters Liebe zum Licht fühlbar macht. „Wie des Lebens innerste Seele atmet es der rastlosen Gestirne Riesenwelt, . . . atmet es . . .“ [26]). So stark ist hier die innere mitschwingende Bewegung, daß sich alles weitet. Und nicht allein der Dichter fühlt sich in Bewegung, es „atmet . . . der rastlosen Gestirne Riesenwelt“, „tanzend“ schwimmt das Licht, es „atmet“ die „sinnige, saugende Pflanze und das wilde, brennende, vielgestaltete Tier“. Das ist keine einfache Seinsbeschreibung, so spricht nur, wer selbst Bewegung ist, Bewegung sieht, und für den Beides nur ein unendliches Strömen ist. Wenn Ritter meint, „das Interesse liegt nicht mehr so sehr auf dem eigenen Verhältnis zu den Dingen, sondern auf den Dingen selbst, und auf dem, was sie am besten ausdrückt“ [27]), so scheint mir das zu sehr im Gegensatz zur handschriftlichen Fassung gesehen. „Welcher Lebendige — erwachender Tag“ ist e i n e Steigerung. Statt zu lösen müssen wir noch steigern, um dem ins Kosmische geweiteten Zuge folgen zu können. Und das ist noch überhöht: „Vor allem aber der herrliche Fremdling . . .“; Auf dieser Höhe heißt es, mit innigem, für alles offenen Eindringen — wir denken an die Augen des Dichters wie sie uns Schlegel schildert – „der herrliche Fremdling mit den sinnvollen Augen, dem schwebenden Gange, und den zartgeschlossenen, tonreichen Lippen“. Das ist ein Bild, das uns nur verständlich wird, wenn wir es als Gipfel der drängenden, rastlosen Bewegung bis zu diesem Punkt sehen. Es birgt kein Element der Beschaulichkeit, alle Kraft des atmenden

---

[23]) F l ö r c k e, a. a. O., S. 32.
[24]) Zit. n. F l ö r c k e, S. 38.
[25]) Zit. n. F l ö r c k e, S. 33.
[26]) I, S. 55.
[27]) R i t t e r, a. a. O., S. 85.

Weltalls ist in diesen einen Augenblick des herrlichen Fremdlings zusammengeballt, und dem Dichter gelingt ganz einfaches, inniges Hinnehmen des Unaussprechlichen, um nun seine Lösung zu finden in dem preisend jubelnden „wie ein König . . .“ und abzuebben in „seine Gegenwart allein . . .“. Zu neuer Bewegung wird dann sein Nachtgefühl, in dem eine Abwärtswendung zum Ausdruck kommt, die aus eigenem Willen vollzogen ist, und kein bloßes Hinnehmen des Nachtgefühls bedeutet. Ritter hat gezeigt, daß hier durch eine Umänderung Hardenbergs eine uneinheitliche Stimmung entstanden ist. Die von ihm rekonstruierte Stelle (Ritter, a. a. O., S. 98—99) zeigt eindeutig den Bewegungscharakter. „In den Saiten der Brust weht tiefe Wehmut“. Wehmut, sonst ein Gefühl, ist nicht einfach da, sie „weht“; und auch hier, wo zuerst Schrecken und Unruhe zu überwiegen schienen, ist doch eine Bewegung, die noch stärker wird: „In Tautropfen will ich hinuntersinken . . .“. Trotzdem aber kommt die ganze geheimnisvolle Vergangenheit hier in dieser Nacht „in grauen Kleidern“. Wie im ersten Kapitel die Lösung jubelt: „Wie ein König . . .“, so ist hier das Ende unruhige Frage. Noch ist alles grau, nichts will sich gut und schön zeigen; war früher Jubel, so lauert hier das Entsetzen, und er fragt kaum verhalten: „Sollte es nie . . . wieder kommen, . . .?“ (das Licht).

Die Frage wird neu aufgenommen; aber nun sehr viel sicherer und wieder vordringend und Antwort fordernd. Es häuft sich Frage auf Frage, keine gelöst, jede übersteigt die andere, und auf der aus eigenem Willen erreichten Höhe hebt die Nacht „die schweren Flügel des Gemüts“ empor und in einziger Herbheit und Verhaltenheit heißt es: „. . . ein ernstes Antlitz seh ich froh erschrocken, das sanft und andachtsvoll sich zu mir neigt“. Und nun ruht die Bewegung für einen Augenblick: „Wie arm und kindisch dünkt mir das Licht“. Dann aber wendet sich der Angriff gegen den Tag, und mit gleichem verhaltenem Jubel wie den Tag preist der Dichter die Nacht, jedoch mit einer Innigkeit und Eindringlichkeit, wie sie nur die Nacht fordern kann, und das Ende der ersten Hymne schließt mit dem Ruf: „Preis der Weltkönigin“.

Der letzte Teil von Hymne 1 ist nach Ritter „die beruhigte, heilige Lust irdisch-seelischer Liebe“ [28]). Die Richtigkeit dieser Bemerkung scheint mir fraglich; denn Ritter deutet zu sehr nach dem inneren Sinn, nicht nach dem Vollzug, in dem Novalis diesen Sinn erfährt. Nacht und Tag sind nicht bloße „makrokosmische Entsprechung“ für „mikrokosmische Erlebnisse“ [29]), sie sind unmittelbare Wirklichkeiten für Novalis, die er nicht nur sieht und feststellt, sondern die er im Durchgehen erfährt.

Die Interpretation der 1. Hymne mag genügen, da das Ergebnis für die andern Hymnen ein ähnliches ist. Wir wollen im Anschluß an diese Interpretation die Mittel untersuchen, durch die Novalis das Bewegungsgefühl zum Ausdruck bringt.

Eine Möglichkeit ist die der Steigerung durch „un“. An einigen Stellen der Hymnen ist es in diesem Sinne gebraucht, als „unsägliche Wollust“ (H. 1.),

[28]) Ritter, a. a. O., S. 103.
[29]) Ritter, a. a. O., S. 104.

als „unselige Geschäftigkeit“ (H. 2.), in Hymne 3 als „von unsäglicher Angst getrieben“ und in Hymne 5 als „der unsäglichen Leiden dunklen Kelch“. Hier drückt das „un“ ein besonders tiefes Eindringen, sich Versenken und Mitgehen aus. Eine andere Möglichkeit liegt im Satzbau. Ritter kommt bei der Stiluntersuchung der Hymnen zu folgendem Ergebnis: „. . . alles, was . . . eine Anteilnahme ausdrückt . . ., ebenso alles, was Bewegung, Geschehen, Lebhaftigkeit ausdrückt“, stellt er in der Handschrift an den Anfang. „Die Athenäumsfassung zeigt die gegenteiligen Tendenzen“ [30]). Wenn im ersteren Fall also das Betonte am Anfang steht, wird auch im Anfang der Ton liegen und darauf muß notwendig die Lösung folgen, das bedeutet ein Auf und Ab, oder ein Spannungsverhältnis. Wenn jedoch das Betonte am Ende steht, wird man immer eine durchgängige Steigerung fühlen und lesen, das bedeutet ein Vorwärtsdrängen. „A (Athenäumsfassung) setzt die nähere Bestimmung weiter vor, mehr an den Anfang der Sätze“ [31]), das heißt mit anderen Worten: Der Satz hat zwei Tonhöhen. Das Spannungsverhältnis wird also aufgelöst in reine Bewegung. Aus alledem versteht man, daß man beim Lesen der Hymnen nicht das Bedürfnis hat, die Stimme zu senken und nach Spannungsrhythmen zu lesen. Die Bewegung vollzieht sich in gleicher, nur selten unterbrochener Stärke.

Dazu kommt die Häufung der Adjektiva und Substantiva. Adjektiva: „Der funkelnde, ewig ruhende Stein“, „die sinnige, saugende Pflanze“, „das wilde, brennende, vielgestaltete Tier“ und „den zartgeschlossenen, tonreichen Lippen“. Substantiva: „Welcher Lebendige, Sinnbegabte . . .“, „. . . seinen Farben, seinen Strahlen und Wogen, seiner milden Allgegenwart . . .“. Im gleichen Sinn wirkt die Voranstellung des Genetivs: „Des Lebens innerste Seele“, „der rastlosen Gestirne Riesenwelt“. Ebenso die Umschreibung eines Gedankens durch mehrere Bilder: „Der funkelnde, ewig ruhende Stein“, „die sinnige, saugende Pflanze“, „das wilde, brennende vielgestaltete Tier“. Eine andere Möglichkeit ist die Frage. „Hast auch Du an uns ein Gefallen, dunkle Nacht?“ Sie wirkt drängend, und Novalis benutzt sie sehr oft. Die Hymnen beginnen sofort mit einer Frage. Im dritten Abschnitt der 1. Hymne werden sie häufiger. Da wird noch nicht positiv gesagt, was die Nacht ist. Der unruhige Frageton hat dieselbe Wirkung wie das „un“. „Hast auch Du . . .?“ „Was hältst Du?“ Noch dringlicher wird alles dadurch, daß nicht die Nacht, sondern ihre Wirkung geschildert wird. „Die schweren Flügel des Gemüts hebst Du empor. Dunkel und unaussprechlich fühlen wir uns bewegt“, und: „Himmlischer, als jene blitzenden Sterne, dünken uns die unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet“. Hier wird die Wirkung auf den Menschen dargestellt und zugleich in die Sphäre des „Unaussprechlichen“, „Unsäglichen“, „Unendlichen“ erhoben, also in eine jenseitige Welt. Die geheimnisvolle Wirkung und Bewegung ist durch Unwirklichmachen des Wirklichen und durch den drängenden Frageton erreicht. In der 2. Hymne tritt das noch stärker hervor. Ganz kurze geballte Fragen: „Muß

[30]) Ritter, a. a. O., S. 83—84.
[31]) Ritter, a. a. O., S. 84.

immer . . .?", „Endet nie . . .?". Aber noch häufiger ist die direkte Negation. Aus zehn Sätzen besteht die 2. Hymne, und davon sind sieben Verneinungen oder verneinte Fragen. Dadurch wird an Intensität der Bewegung dasselbe erreicht, wie durch die äußerste Steigerung im ersten Abschnitt der 1. Hymne.

Muß man aber nicht annehmen, daß, wenn das Bewegungsgefühl so im Mittelpunkt steht, die Person, als die Form dieser Kraft des Menschen, dabei zu kurz kommen müsse? Will Hardenberg überhaupt abgerundete Personen vor uns hinstellen, etwa im Heinrich von Ofterdingen? May deutet so: „. . . hier wird der jungen Generation die Verwandlung des ästhetisch-dilettierenden Individuums in den Idealtypus . . . nicht nur verkündet . . ." [32]). Und von der Stilkunst Hardenbergs sagt Walzel: „Die Kunst Hardenbergs . . . bestimmt das Gespräch nicht so sehr nach dem Sprecher und nach dessen persönlichen Gewohnheiten — als nach der Lage und der Wirkung, die von der Stelle der Dichtung vermöge der künstlerischen Gestaltung des Ganzen gefordert wird" [33]). Alles muß sich dem Laufe der Dichtung fügen. Im Ofterdingen soll kein Individuum dargestellt werden, sondern ein „Idealtyp"; darum wird die „Lage" auch jedesmal das Entscheidende. Die Person ist etwas, was uns im Ofterdingen garnicht erst vorgeführt wird. Heinrich wird nicht durch Erlebnisse gebildet und geformt, sondern dargestellt ist der Zwischenraum zwischen Mensch und Dingen. Walzel hat darauf hingewiesen, daß der Wilhelm Meister ähnliche Tendenz zeigt. Obwohl Novalis seine Welt auf dem Weg nach ihnen erfährt, spüren wir nichts von einer Person. Das ist kaum bewußte Absicht, wie Walzel vermutet, sondern muß im Wesen des Dichters begründet sein. Wenn das Bewegungsgefühl so vorherrscht, so müßte doch die Frage nach der Dauer auftauchen; denn wer gibt die Sicherheit, daß man nicht in zehn Jahren abgesehen vom Namen, ein ganz anderer ist? Die Worte von Mathilde: „Ach! Heinrich, du weißt das Schicksal der Rosen; wirst du auch die welken Lippen, die bleichen Wangen mit Zärtlichkeit an deine Lippen drücken? Werden die Spuren des Alters nicht die Spuren der vorübergegangenen Liebe sein"? [34]), diese Worte weisen auf die Vergänglichkeit der Sinnenwelt und Novalis Wissen darum. Jedoch Heinrich anwortet: „. . . O! sie sind unverwelklich. Was mich so unzertrennlich zu Dir zieht, . . . das ist nicht aus dieser Zeit. Könntest Du nur sehen, . . . welches wunderbare Bild Deine Gestalt durchdringt, ..., das Bild ist ein ewiges Urbild, ein Teil der unbekannten heiligen Welt" [35]). Sonst ist selten ein Bewußtsein der Vergänglichkeit in solchem Sinn bei Hardenberg zu finden. Es scheint, als wäre das Bewegungsgefühl als solches hinreichend, um Gewißheit für ein ewiges Sein der Seele zu geben. Vergleichen wir einmal den jungen Schiller mit Novalis, der mit Eindeutigkeit ja und nein sagen kann, also einen festen inneren Kern hat. Aber er kämpft trotzdem einen erbitterten Kampf um seine innere Sicherheit. Obwohl er starke Kraft zur Form hatte, bedrängte ihn das Formlose am meisten. Umgekehrt ist es bei Novalis. Selten wird die Vergänglichkeit als etwas

---

[32]) May, Weltbild, S. 192.
[33]) Walzel, a. a. O., S. 432.
[34]) u. [35]) I, 192.

Drohendes empfunden. Das erlebende Ich des Dichters muß eine dem angemessene Form haben. Nun hat Käthe Hamburger aus den Anschauungen Hardenbergs über die Mathematik in eindringlicher Analyse Zusammenhänge gezeigt, die seine Auffassung über den Menschen veranschaulichen.

In der Analyse des Wesens des Differentials und Integrals gewinnt der Dichter einen bestimmten Begriff vom Unendlichen und in der der Funktion einen entsprechenden Begriff von der Kontinuität. Beide vereinigen sich in seiner Anschauung von der Seele, sodaß Käthe Hamburger ihr Ergebnis so formuliert: „Das Unendliche des Bewußtseins, das Ich wird nicht als eine quantitative, bis ins Unendliche ausgedehnte Größe aufgefaßt, sondern als eine intensive Erzeugungseinheit im Sinne des Differentials . . . ‚was sind wir? Personifizierte, allmächtige Punkte. . . . Das Leben oder das Wesen des Geistes besteht also in Zeugung, Gebärung . . . seinesgleichen' " [36]). Das Wesen des „personifizierten Punktes" ist also nicht das Punktsein, sondern das Zeugen und Gebären, und darin besteht seine Unendlichkeit. Mit andern Worten: Novalis erfaßt am Menschen das Werden, die Bewegung. An anderer Stelle spricht er dem Sein die „absolute Beschaffenheit" ab. Sein „ist eine absolute Relation. Nichts in der Welt i st bloß; Sein drückt nicht Identität aus" [37]). Im Widerspruch dazu vertritt Käte Hamburger die Ansicht, daß „Novalis die Begründung des Unendlichen im Gedanken der Kontinuität, d. h. aber in der Einheit des Bewußtseins" erfaßt [38]). Ja, „über Schelling und Baader hinaus wird dieser mit dem mystischen Namen der Liebe bezeichnete Einheitsgrund der Natur als eine Schöpfung des menschlichen Bewußtseins bezeichnet und die Kontinuität also implizite als ein schöpferischer Denkakt" [3]). Das widerspricht aber allem, was Novalis sonst gesagt hat: „Realität, Sein an sich und Wahrheit wird uns nicht durch den Intellekt, sondern durch das Gefühl gegeben" [40]). Außerdem kann ich das zur Begründung angeführte Zitat aus den Lehrlingen so nicht deuten. Es heißt dort: „Der denkende Mensch kehrt zur ursprünglichen Funktion seines Daseins, zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkte zurück, wo Hervorbringen und Wissen in der wundervollsten Wechselverbindung standen . . .". Weiter: „Durch den Zusammenhang seiner Gedankenwelt in sich und ihre Harmonie mit dem Universum, bildet sich von selbst ein Gedankensystem zur getreuen Abbildung und Formel des Universums" [41]). Hier geht der „denkende Mensch" also gerade hinter sein Denken zurück, zur „schaffenden Betrachtung", weiter ist das „Gedankensystem" eine „getreue A b bildung und Formel des Universums". Das Bewußtsein ist demnach nicht der Schöpfer.

„Betrachtung", „Reflexion", „Bewußtsein" auf der einen Seite und „schaffende Betrachtung", „produktive Imagination" auf der anderen Seite

---

[36]) Hamburger, a. a. O., S. 151.
[37]) II, 207.
[38]) Hamburger, a. a. O., S. 162.
[39]) Ebda., S. 168.
[40]) Zit. n. Havenstein, S. 99.
[41]) Hamburger, a. a. O., S. 169.

sind Begriffe, die bei Novalis sich entsprechen. Was die Einbildungskraft schafft, erkennt die Reflexion sozusagen in gegenläufiger Bewegung, ja, beide fordern sich gegenseitig. Das mag Novalis meinen, wenn er von der „produktiven Imagination" spricht, „die es nicht vermöge, sich im Moment des Übergehens von einem Gliede (der Polarität) zum anderen schwebend zu erhalten und anzuschauen" [42]). Wenn also Novalis von Betrachtung spricht, ist es immer ein Gegeneinander von schaffender Einbildungskraft und erkennendem Bewußtsein. Das Wesen des „personifizierten Punktes" ist also seine Einbildungskraft, seine produktive Imagination. Darum versteht Novalis Kant auch in unkantischem Sinn. Kant fragt: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich", d. h. worauf beruht ihre Möglichkeit; damit ist die Frage nach dem Grunde gestellt. Novalis aber deutet diese Frage anders: „Kants Frage: sind synthetische Urteile a priori möglich, läßt sich auf mannigfaltige Weise spezifisch ausdrücken" [43]). Kant geht gerade von der Gewißheit aus, daß es synthetische Urteile gibt, die von Novalis durch das Weglassen des „wie" aufgehoben wird. Novalis will eine praktische Möglichkeit zum Wirken entdecken; darum kann er auch fragen: „Sollte Gott das Element der Synthesis sein . . ." [44]), oder behaupten: „Gott schafft auf keine andere Art als wir . . .". Gott ist also die reine schaffende Betrachtung, und der Mensch göttlich, weil er im Grunde seines Wesens auch produktive Imagination ist.

Nun macht Kluckhohn [45]) darauf aufmerksam, daß „Novalis wie auch Schleiermacher einen Unterschied zwischen Individualität und Person macht; ‚die Synthesis von Seele und Leib heißt Person. Die Person verhält sich zum Geist, wie der Körper zur Seele. Sie zerfällt auch einst und geht in veredelter Gestalt wieder hervor'. Der Geist ist die Individualität. So heißt es in den Notizen zum Ofterdingen: ‚Verteilung einer Individualität auf mehrere Personen' (Minor IV, 258)".

Die Individualität ist das über die Person hinausgehende, das „ewige Urbild", von dem Heinrich im Ofterdingen spricht. In ihm liegt die Möglichkeit, daß sich zwei Menschen vereinigen können. Es gibt dem Menschen Richtung und Form und trägt bei Hardenberg alle die Merkmale, die er auch der Liebe gibt.

Die positive Wertung der menschlichen Kraft zeigt sich sehr klar in seiner Auffassung von der Moral. Das moralische Organ des Hemsterhuis bedeutet für Novalis mehr als ein Empfinden für das Seelische und das Göttliche (wie es Pixberg, a. a. O., S. 30 deutet). Produktive Einbildungskraft, das magische Ich, das moralische Organ sind verschiedene Namen für dieselbe Sache. Und eben diese „Sache" ist gemeint, wenn der Dichter fordert: „Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transzendenten Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich zugleich zu sein . . . Ohne vollendetes Selbstverständnis wird man nie andere wahrhaft verstehen lernen" [46]). Das reflektierende Sich-selbst-bemächtigen

[42]) Pixberg, a. a. O., S. 20; Minor, II, 174.
[43]) III, S. 230—231.
[44]) III, 170.
[45]) Liebe, S. 480, Anm. 5.
[46]) II, S. 20.

ist zugleich auch ein Selbstwerden. Die Rechenhaftigkeit des aufklärerischen Gewissens, das nur um der Belohnung willen handelt, hat durch Novalis eine neue Begründung erfahren, die nur durch Kants positive Freiheit veranlaßt sein kann. Gewissen ist nicht ein Hemmschuh, sondern eine Kraft: „Wann wird es doch", sagte Heinrich, „gar keiner Schrecken, keiner Schmerzen, keiner Not und keines Übels mehr im Weltall bedürfen?" „Wenn es nur eine Kraft gibt — die Kraft des Gewissens. . . . Es gibt nur eine Ursache des Übels — die allgemeine Schwäche, und diese Schwäche ist nichts, als geringe sittliche Empfänglichkeit und Mangel an Reiz der Freiheit" [47]). Freiheit ist also für ein Gewissen überhaupt notwendig. Novalis nennt das Gewissen „diese Sinn und Welten erzeugende Macht, diesen Keim aller Persönlichkeit, . . ." [48]). Das Gewissen ist die schöpferische Kraft im Menschen. Weil es in sich Form ist, braucht es überhaupt keine mahnende Funktion ausüben; denn Schaffen kann für Novalis nur schaffen des Guten sein. Darum sagt er von dem Meister, er „übt freie Gewalt nach Absicht und in bestimmter und überdachter Folge aus. . . . Und gerade diese allumfassende Freiheit, Meisterschaft oder Herrschaft ist das Wesen, der Trieb des Gewissens. In ihm offenbart sich die heilige Eigentümlichkeit, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit, und jede Handlung des Meisters ist zugleich Kundwerdung der hohen, einfachen, unverwickelten Welt — Gottes Wort" [49]). Schaffen aus Freiheit in „bestimmter und überdachter Folge", das ist das Gewissen. Die Freiheit zum Schaffen aus eigener Form ist nur möglich, weil es „nur eine Tugend — den reinen, ernsten Willen, der im Augenblick der Entscheidung unmittelbar sich entschließt und wählt" [50]) gibt. Hier kommt „Entscheidung" als ein bei Novalis ganz seltenes Wort vor, ebenso der „reine ernste Wille". Das bedeutet den Versuch, Kantische Formeln für unkantische Dinge anzuwenden. Novalis spricht deutlich genug vom „Trieb des Gewissens". Schaffende Kraft ist also wohl mehr im Sinn natürlichen, in sich geformten ungerichteten Ausfließens gemeint, als eine willentlich schaffende Kraft. Das Müssen und Können ist mehr betont als das Wollen. Trotzdem hat Novalis hier den Versuch gemacht, das Gewissen auf Freiheit und Willen zu gründen, ohne einen Widerspruch zu empfinden. Die Entscheidung bedeutet hier ein Freisein des Triebes [51]). Das ist eine Auslegung des Gewissens, die an

---

[47]) I, S. 234 $_{19}$.
[48]) I, S. 235 $_{11}$.
[49]) I, 235 $_{23}$.
[50]) I, 236 $_{11}$.
[51]) Novalis scheint hier von Herderscher Sprache und Vorstellungswelt beeinflußt, (und zwar sprachlich noch weit über die sachliche Abhängigkeit hinaus, die Unger nachgewiesen hat). „Schönes Sternengefild, . . . Sterblicher, blick in Dich selbst, da hast Du die höhere Regel, die nicht die Welten allein, die auch sich selber regiert". („Das Gesetz der Welten im Menschen", Suphan, Bd. 29, S. 161.) Das klingt merkwürdig an den berühmten Satz Kants vom „bestirnten Himmel über mir" und „dem moralischen Gesetz in mir" an (Kritik der praktischen Vernunft) und weist auf das gleiche Weltgefühl zweier so entgegengesetzter Menschentypen. Daneben gibt es bei Herder viel Zusammensetzungen mit „Kraft", die sich auf Kräfte beziehen und die bei Novalis in ähnlichem Sinn wiederkehren.

Ursprünglichkeit der von Kant gleich ist, nur eingebaut in die Welthaltung Hardenbergs.

Die „bestimmte und überdachte Folge" im Schaffen des Meisters berührt die Frage der Form und des Geistes. Denn Geist ist Bestimmtsein und Bestimmen- oder Formenkönnen. Die Bewegung des formenden Bestimmens kann nur deshalb formen, weil sie in sich schon Form ist. Nur ist es nicht das nach Form Streben Goethes und Schillers, das im Kampf letzte Gestaltung erreicht, sondern das aus dem Grunde der Liebe immer „universeller" Werden, immer „progressiver" Werden. Hier im transzendentalen Selbst liegt auch die letzte Wurzel für die Art, in der Novalis das Wort „Geist" gebraucht. Schaffen bedeutet „geistig" sein.

Sogar die Frage nach dem Wesen der Person bei Hardenberg bestätigt uns, daß es in allen Grundfragen Novalis nicht auf das feste Gefüge einer Person ankommt, sondern auf die Fähigkeit und das Vermögen des Menschen — d. h. auf die Bewegung.

B) Die Liebe.

Hardenbergs Anschauung über die Liebe erklärt uns diese eigentümliche Auffassung von der inneren Kraft des Menschen. Wenn es überhaupt etwas gibt, was seine Seele ganz umfaßt und womit er selbst alles umfaßt, so ist es die Liebe. Unter allen Dingen, mit denen Novalis in seinem Leben sich beschäftigt hat, gibt es keines, das er nicht zu ihr in Beziehung gesetzt hätte.

Kluckhohn unterscheidet zwei Vorstellungen der Liebe, die sich bei dem Dichter kreuzen: „Die Vorstellung der Liebe als auflösender Kraft . . . und jene andere Vorstellung, nach der die Person der Geliebten dem Manne gerade Zentrum gibt und sein Du die Antwort seines Ich wird" [52]). Nun hat zwar Novalis beide Vorstellungen mit Liebe bezeichnet, die erste jedoch nicht so eindeutig. Zudem drückt er die erste Art der Liebe mit anderen sprachlichen Mitteln aus, als die von Kluckhohn genannte zweite Art, sodaß „Wollust", „Rausch", „Genuß" diesen Bereich besser bezeichnen als „Liebe". Zunächst soll uns die zweite Vorstellung der Liebe beschäftigen.

Liebe ist für Novalis das Wesen der Natur. Schon in den „Lehrlingen" läßt er den einen von ihnen sagen: „Das Beste ist überall die Stimmung. Ist das wohl eine Stimmung der Natur? Du bist noch jung, und fühlst du nicht das Gebot der Jugend in allen Adern? nicht Liebe und Sehnsucht deine Brust erfüllen? Wie kannst Du nur in der Einsamkeit sitzen? Sitzt die Natur einsam? . . . Du hast noch nicht geliebt, du Armer! . . ." [53]). Im „Osterdingen" läßt Novalis den Sänger ein Lied singen: „Er handelte von dem Ursprunge der Welt, von der Entstehung der Gestirne, der Pflanzen, Tiere und Menschen, von der

---

[52]) Liebe, S. 472.
[53]) I, S. 23 $_{14}$.

allmächtigen Sympathie der Natur, . . ." [54]). Die Natur ist in ihrem Wesen „allmächtige Sympathie", d. h. Zueinanderstreben.

Auch im Staatsleben ruht alles auf der Liebe. Das Zueinander von Menschen ist erst möglich durch sie. „Liebe macht Individualitäten mitteilbar und verständlich" [55]). Menschen, die viel allein sein müssen, wissen das Geheimnis der Menschheit. Der Bergmann im Osterdingen bemerkt: „Wie ruhig arbeitet dagegen der arme, genügsame Bergmann in seinen tiefen Einöden, entfernt von dem unruhigen Tumult des Tages, und einzig von Wißbegier und Liebe zur Eintracht beseelt"; und: „Er gedenkt in seiner Einsamkeit mit inniger Herzlichkeit seiner Genossen und seiner Familie, und fühlt immer erneuert die gegenseitige Unentbehrlichkeit und Blutsverwandtschaft der Menschen . . ." [56]). Hier konnte noch ein Zwang gemeint sein; Novalis versteht aber die Bindung durchaus positiv: „Uneigennützige Liebe im Herzen und ihre Maxime im Kopf, das ist die alleinige, ewige Basis aller wahrhaften, unzertrennlichen Verbindung, und was ist die Staatsverbindung anders als eine Ehe?" [57])

Ähnlich ist es in der Religion, deren Wesen auch Liebe ist. So läßt er eine liebende Frau sagen, was Religion sei: „Was ist die Religion, als ein unendliches Einverständnis, eine ewige Vereinigung liebender Herzen"? [58]) Und von den Mönchen des Mittelalters sagt er in der Europa: „Sie predigten nichts als Liebe zu der heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit, die mit göttlichen Kräften versehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war" [59]).

Aber nicht allein die Welt, auch der Mensch ist Liebe. Die Liebe macht „mitteilbar und verständlich". Sie ist es, die den Menschen auch als Liebe von Mann und Frau aus der Isolierung reißt: „Nur die grenzenloseste Hingabe kann meiner Liebe genügen. In ihr besteht sie ja. Sie ist ein geheimnisvolles Zusammenfließen unseres geheimsten und eigentümlichsten Daseins" [60]).

Das Wort Liebe ist hier in sehr umfassendem Sinn gebraucht und bezeichnet nicht nur die Liebe zwischen Mann und Frau. Sie ist kosmisches Prinzip. Wenn Novalis aber versucht, ihr sprachlichen Ausdruck zu geben, so offenbart sie sich ihm in Symbolen, die sich auf das Bereich des Gemüthaft-Sinnlichen beziehen. Das ist ein Zug, der in seiner Zeit liegt. Die Untersuchungen Eschweilers und die Folgerungen, die Günther Müller für die Aufklärung daraus gezogen hat, zeigen neben dem Rationalismus auch Irrationalismus und Sensualismus als Züge der Aufklärung. Es bestand also im 18. Jahrhundert eine Strömung, die die Sinne zu Trägern der Welt machte. Auch bei Kant finden sich Züge dieser Art, und damit ist er von Novalis nicht so verschieden,

---

[54]) I, S. 130.
[55]) Zit. n. Kluckhohn, P. u. G., S. 23.
[56]) I, S. 150 $_{29}$.
[57]) Zit. n. Kluckhohn, P. u. G., 48.
[58]) I, S. 192.
[59]) II, S. 67 $_{27}$.
[60]) I, S. 193 $_{22}$.

wie es scheinen möchte. Ihre Ergebnisse sind zwar verschieden, aber sie verraten einen gemeinsamen zeitgebundenen Grund. Es ist eine längst gemachte Beobachtung, daß jede Zeit ihre Menschen ruft, ob sie nun Goethe, Novalis oder Kant heißen. Sie müssen eine Verwandtschaft in dem haben, was sie als Träger und Grund ihrer Welt ansehen. Darum hat auch eine Analyse der seelischen Grundhaltung des Einzelnen ihre Berechtigung. Denn ihre Ähnlichkeit, als Zustimmung zum Zeitgeist oder als Widerspruch gegen ihn, gibt einen festen und gemeinsamen Grund für ihre Betrachtung. Die Sprache ist ein Wegweiser in die Geheimnisse der Welt des Menschen, und sie verzeichnet mit großer Feinheit die Struktur seiner Welthaltung. Darum wird sie uns manches sagen, auch Dinge, die nicht so offen liegen. Die Sprache Hardenbergs ist musikalisch, d. h. Bewegungsgefühl, sie ist zugleich von einer seltenen Anmut und Innigkeit. Und wir meinen, daß sich bei Novalis mit der Liebe die „Innigkeit" verbindet, die aber nicht bloße Hingabe bedeutet. Das Wort hat einen durchaus aktiv drängenden Charakter. Damit läßt sich jene Liebe vereinbaren, von der Novalis sagt, sie sei Sympathie. Dazu verrät seine Sprache einen Menschen, der immer sieht und anschaut, auch wenn er innig ist, und der weiß, daß die bewußtseinstötende Hingabe ein Zauber ist, dem man sich nur in seltenen Stunden hingeben darf. Ein Zeugnis dafür gibt das Gespräch zwischen Klingsohr und Heinrich im Ofterdingen [61]). „Innig" und „Innigkeit" kommen bei Novalis sehr häufig vor. Schon im Tagebuch nehmen sie breiten Raum ein. Damit verbindet sich ein ganz bestimmter Wortkomplex: „Empfindung", „Eingebung", „Einfluß", „Neigung", „Zärtlichkeit", „Liebkosung", „Empfänglichkeit", „Anmut", „Lieblichkeit", „Herzlichkeit", „Wohlbehagen", „Rührung", „Wehmut" u. a. Ihnen entsprechen ähnliche Adjektiva: „angenehm", „lieblich", „innerlich", „reizend", „lebendig", „sinnvoll", „sanft", „mild", „rührend", „dunkel", „süß", „hinreißend", „traulich", aber auch „streng", „ernst", „edel", „schlicht", „freundlich", „lauter" u. andere. Aber sehr weit läßt sich der Kreis des Wortbestandes überhaupt nicht erweitern. Die Ursprünglichkeit des Hardenbergschen Sprachschatzes ist nicht sehr groß. Das hat Walzel gegen Busses Deutung schon als dichterische Absicht erkannt und nicht als Schwäche. Novalis Vorbild ist die Einfachheit des „Wilhelm Meister" [62]). Wir wiesen schon darauf hin, daß seine Sprache etwas Rokokohaftes in ihrer Leichtigkeit und Anmut hat. Der Dichter erreicht mit geringen Mitteln starke Wirkungen. Man vergißt über dem Zauber dieser Sprache, daß immer dieselben Adjektiva und Substantiva in starker Häufung wiederkehren. Zu den am meisten bevorzugten Adjektiva gehören etwa: „Lieblich" „angenehm", „reizend", „sanft" „mild"; weniger häufig, aber ebenso charakteristisch sind: „Edel", „schlicht", „streng", „ernst", „freundlich" und „still". Wir haben schon oben festgestellt, daß sie auch die Innigkeit bezeichnen. Diese ist ein ganz nahes, vertrautes Mitgehen. Für das Klangliche charakteristisch ist der Gebrauch der Konsonanten „n" und „g". Besonders das „n" hat etwas Bewegungshaftes, Flüssiges und Verbindendes, es klingt aber

61) I, S. 184 ff.
62) Walzel, a. a. O., S. 480.

auch weich, anschmiegsam und eindringlich. Nasalverbindungen kommen häufig vor, besonders „nd“ und „ng“ und geben jenen weichen Ton, den Unger mit „sinnenhaft“ bezeichnet. „Lebendige“, „Sinnbegabte“, „Wunder“, „erwachend“, „innerst“, „Gestirne“, „tanzend“, „funkelnd“, „sinnig“, „saugend“, „sinnvoll“, „schwebend“, „Verwandlung“, „unendlich“, „hinuntersinken“, „Untergang“, „ahnungsvoll“, „verschlungen“. Diese einfache Aufzählung aus dem ersten Abschnitt der I. Hymne bestätigt unsere Annahme.

Getönt ist diese Innigkeit mit lichteren Vokalen, wenn vom Licht die Rede ist. Im ersten Abschnitt von Hymne I überwiegen die helleren Vokale und die Diphtonge ei und eu, vielleicht noch das mittlere a. Dunklere Vokale werden angewandt, wo von der Nacht die Rede ist, etwa im letzten Abschnitt der I. Hymne. Dort überwiegt das schwere u, o, ö, ü.

Aber wir dürfen nicht vergessen, daß diese Innigkeit keine träumerisch-beschauliche ist. Sie ist getragen von drängender Kraft. In dieser Richtung wirkt auch die Verdoppelung der Adjektiva.

Wenn also unsere Ergebnisse richtig sind, dann kann man kaum noch sagen, daß „Novalis Todesmystik überhaupt . . . ja stark ins Sexuelle“ spielt wie es Unger tut [63]). Man könnte eher sagen, sie spiele a u s dem Sexuellen. Daß Novalis Vorstellungswelt über Nacht, Tod und Liebe mit starken Elementen durchsetzt ist, die aus dem Erotischen stammen, kann man nicht bestreiten. Novalis selbst sagt: „Es ist sonderbar, daß nicht längst die Assoziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat [64]). Das klingt scheinbar grob sinnlich; man kann jedoch eine solche Bemerkung nicht herbeiziehen, um den Charakter der Hymnen damit zu verdeutlichen. In ihnen wirkt vielmehr der Wille, mit Mitteln dieser Wirklichkeit, mit sinnlich anschaulichen, ja, mit Vorstellungen aus der erotischen Welt etwas zu sagen, was magisch ist; das bedeutet, daß alle in den Hymnen wirkenden Vorstellungen und Wirklichkeiten in eine unwirkliche Sphäre erhoben sind. Wer möchte sagen, daß die „blaue Blume“, die man auch als erotisches Symbol gedeutet hat, etwas mit Sinnlichkeit oder Sexualität zu tun habe? Novalis spricht im Ofterdingen von einer „hohen, lichtblauen Blume“ [65]).

Aber noch nirgends ist „blau“ ein Smybol für Sinnenhaftigkeit oder Sexualität gewesen. Ähnliches kommt zum Ausdruck, wenn Novalis den alten Schwaning sagen läßt: „Eine gemeinschaftlich genossene Jugend ist ein unzerreißliches Band. Erinnerung ist der sicherste Grund der Liebe“ [66]). Im Gegensatz dazu stellt etwa Heinse, von dessen natürlicher Sinnenhaftigkeit Eysarz spricht, dar, daß die Erinnerung ein wenig sicherer Grund der Liebe ist. Damit ist der Umfang dessen bezeichnet, was zur Innigkeit gehört.

[63]) U n g e r, Todesproblem, S. 79.
[64]) U n g e r, a. a. O., S. 79.
[65]) I, S. 103 $_{13}$.
[66]) I, S. 194 $_{6}$.

Aber auch eine Richtung ist da. Schon Walzel [67]) weist auf den häufigen Gebrauch von Partizipien, die mehr Handelndes in den Rhythmus der Sprache bringen. Der Beginn der Hymnen weist viele Partizipien auf: „Weckender Tag", „tanzend", „funkelnd", „ruhend", „saugend", „brennend".

In der Erzähltechnik kommt dazu „die rasche Folge von Rede und Gegenrede ohne Angabe der sprechenden Person" [68]). Damit verbindet sich ein fragmentarischer Stil, der jedoch nicht abgerissen wirkt. Bei der Lektüre von Novalis will der Ton, die Stimmung seiner Sprache mehr gefühlt sein und darin erst der Sinn verstanden. Darum sehen wir vor seinem fragmentarischen Stil zunächst die innere Einheit der Bewegung.

Neben der Liebe, die bei Novalis durch die Innigkeit bezeichnet wird, gibt es noch einen anderen Wesens- und damit Wortbereich, den Novalis ebenfalls mit dem Wort Liebe bezeichnet. Wir wollen ihn unter dem Wort Wollust [69]) zusammenfassen. In den Lehrlingen heißt es: „. . . wenn dann jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache keine anderen Namen als Liebe und Wollust hat, sich in ihm ausdehnt, wie ein gewaltiger, alles auflösender Dunst, und er bebend in süßer Angst in den dunkeln, lockenden Schoß der Natur versinkt, die arme Persönlichkeit in den überschlagenden Wogen der Lust sich verzehrt, . . ." [70]), oder wenn es in den Hymnen heißt: „Hinüber wall ich, und jede Pein wird einst ein Stachel der Wollust sein. Noch wenig Zeiten, so bin ich los und liege trunken der Liebe im Schoß . . . O! sauge Geliebter gewaltig mich an . . ." [71]) oder ähnlich in „Über einer Friedhofstür": „Süßer Reiz der Mitternächte, stiller Kreis geheimer Mächte, Wollust rätselhafter Spiele, wir nur kennen euch . . . Lüstern scheiden sich die Fluten . . . alles, was wir nur berühren, wird zu heißen Balsamfrüchten, wird zu weichen zarten Brüsten, Opfer kühner Lust" [72]). Hier sind die Bilder unverkennbar aus dem Bereich des Sinnlichen genommen, und es wird ohne weiteres deutlich, daß diese Form der Liebe sich von der Liebe als Innigkeit unterscheidet eben dadurch, daß ihr die Innigkeit fehlt. Diese Stellen wirken aus dem Zusammenhang genommen ganz anders, als sie gemeint sind. Der Stil Hardenbergs hat die Eigentümlichkeit, alles

---

[67]) Walzel, a. a. O., S. 467.

[68]) Walzel, a. a. O., S. 467.

[69]) Das Wort Wollust ist im 18. Jd. außerordentlich häufig. Kluckhohn weist darauf hin: „Man denke an die im Anfang des Jahrhunderts so beliebten Schäfererzählungen von Rost u. a., deren Wortschatz das Wort Liebe kaum kennt, dafür „Wollust", „Trieb", „Zärtlichkeit", „zärtliches Verlangen", „Glut" und „Lust" sagt". (Liebe, a. a. O., S. 161 u. ff.) Über die Anakreontik und Geßner ging dieser Sprachschatz durch das ganze Jahrhundert. Der Jenaer Kreis scheint allerdings der letzte zu sein, der ihn noch einmal mit christlichen Vorstellungen brachte. Damit nimmt er ihn aus der engen moralischen Sphäre des 18. Jd. in die freie seines schöpferischen Dichtertums und folgt damit einem Weg, den Klopstock als erster beschritten hatte. Auf dem gleichen Weg kommt das Wort „Genuß" zu ihm, das er immer in Verbindung mit der Vorstellung der „höheren Welt" gebraucht.

[70]) I, S. 36 .

[71]) I, S. 59 $_2$.

[72]) I, S. 253.

Wirkliche unwirklich zu machen; also muß auch alles Sinnliche oder aus der Sphäre des Sinnlichen genommene einen anderen Sinn erhalten. Der Dichter bevorzugt gerade das Sinnlich-Gemüthafte, um es zu heiligen.

Wer Novalis liest, bemerkt sofort die vielen Worte, die mit der Vorsilbe „un" zusammengesetzt sind. Novalis wendet sie besonders gern an, um das Gesagte aus der uns bekannten Sphäre zu heben. Damit hängt zusammen, daß er oft nur Wirkungen schildert und nicht die Dinge selbst, so z. B., wenn er von der Nacht spricht. Soll er sie selbst sagen, dann wendet er sich zu der „heiligen, unaussprechlichen Nacht," oder er fühlt sich „dunkel und unaussprechlich" bewegt. Novalis benutzt die Vorsilbe „un", um das auszudrücken, was mit menschlichen Kräften nicht mehr sagbar ist; dann bleibt nur noch die Möglichkeit zu sagen, wie etwas nicht ist.

In Hymne 1 spricht der Dichter von „unendlich verschlungenen Locken" und den „unendlichen Augen". In Hymne 2 von der Nacht als „unendlicher Geheimnisse schweigender Bote", Hymne 3 von der „unergründlichen Welt" und dem „funkelnden, unzerreißlichen Band". Hier ist es besonders deutlich, daß der sinnlich-anschauliche Charakter des „funkelns" durch das „un" in eine andere Sphäre gehoben wird. Es fällt auf, daß von Hymne 5 an das „un" nicht mehr den ernsten Charakter des Hinaushebens über das Sinnliche hat. Es kommt rein zahlenmäßig nicht so oft vor, dann aber auch in Zusammensetzungen, die es wie jedes andere Wort erscheinen lassen. So heißt es in Hymne 5: „. . . am Felsen des unendlichen Verdrusses", oder „. . . doch unenträtselt blieb die Nacht", „unerschöpfliche Worte", „unzählige Tränen" und „unversieglichen Becher".

Im „Heinrich von Ofterdingen" ist die Häufung dieser Vorsilbe fast noch größer, besonders da, wo es gilt, die Realität des magischen Traum- und Wunderlandes zu zeigen: etwa bei Heinrichs Abschied von der Heimat (1, S. 110 $_{28-31}$) oder bei der Begegnung mit der Morgenländerin (1, S. 143 $_{9}$), S. 143 $_{10, 11, 17}$), bei dem Bericht des Bergmanns (1, S. 150 $_{34, 35, 37}$) oder bei Heinrichs Traum am Beginn des Ofterdingen. Unterstützt wird diese hintergründige Wirkung des „un" durch Adjektiva wie „wunderbar", „geheimnisvoll", „zauberisch", „heilig", „seltsam" und „magisch", oder die Substantiva „Ahndung", „Entzückung", „Ehrfurcht", „Traum", „Geheimnis", „Hoffnung" und „Erinnerung". Alle Ereignisse des Ofterdingen erhalten so ihren stimmungsmäßigen Hintergrund, den neben „Wollust" auch das Wort „Enthusiasmus" bezeichnet: „. . . — der Religionshaß dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit, . . ." [73]).

Ihm Rahmen des oben Erarbeiteten können wir sagen: Novalis' „Wollust" will nicht etwa den Glauben an die welttragende Bedeutung des Gefühls zum Ausdruck bringen. In einem „Sinnfühlen jenseitiger Zusammenhänge" will sie im Gegenteil gerade darüber hinaus. Damit bekommen alle

[73]) II, S. 75.

Äußerungen über und zur Wollust einen anderen Charakter. Man beachte einmal das merkwürdig Kühle in Heinrichs erstem Traum: „Der Strahl glänzte wie entzündetes Gold, . . . Er näherte sich dem Becken, das mit unendlichen Farben wogte und zitterte. Die Wände der Höhle waren mit dieser Flüssigkeit überzogen, die nicht heiß, sondern kühl war, und an den Wänden nur ein mattes, bläuliches Licht von sich warf. Er tauchte seine Hand in das Becken und benetzte seine Lippen. Es war, als durchdränge ihn ein geistiger Hauch . . . Es dünkte ihn, als umflösse ihn eine Wolke des Abendrots; . . . mit inniger Wollust strebten unzählbare Gedanken in ihm sich zu vermischen; . . . und jede Welle des lieblichen Elements schmiegte sich wie ein zarter Busen an ihn. Die Flut schien eine Auflösung reizender Mädchen, die an dem Jünglinge sich augenblicklich verkörperten“ [74]). (Hier ist sogar einmal eine Stelle, wo die Wollust als innig bezeichnet wird.) Cysarz fragt, ob Novalis „mehr das All und den Geist sexualisiert,“ oder „das Sinnlich-Geschlechtliche metaphysiziert“ hat, und meint, „Novalis hat, seraphischen Geblüts, mehr das Erotische ins Kosmische geweitet . . . Die Liebe steht bei Novalis nicht als der Heftigste, sondern als der Umfassendste der menschlichen Triebe voran“ [75]). Es ist nicht ohne weiteres klar, was Cysarz unter „metaphysizieren“ versteht. Mir scheint die Stelle so gemeint, als versuche Novalis nach Cysarz eine „Heiligung“ des Sexuellen. Das kann ich in diesem Sinn nicht bestätigen. Die Bilder für seine Sprache nimmt Novalis durchaus aus der Welt des Sinnlichen, aber er wollte nicht das Sinnliche heiligen, sondern gerade darüber hinaus kommen. Das Problem von Mann und Frau spielt als erotisches Spannungsverhältnis bei Novalis gar keine Rolle. Die Frauen, die Heinrich im Ofterdingen trifft, haben im Grunde alle dasselbe Wesen; in ihnen offenbart sich immer derselbe Geist, die alles umfassende und allem zugrunde liegende Liebe. Wir meinen also: Novalis will mit aus der Sphäre des Sinnlichen genommenen Bildern unsinnliche Wirklichkeit sagen. „Die kristallene Woge, die gemeinen Sinnen unvernehmlich in des Hügels dunkelm Schoße quillt, an dessen Fuß die irdische Flut bricht, . . .“ [76]). „Kristallen“ ist die Stimmung von Hardenbergs Wollust-Enthusiasmus.

Zusammenfassend können wir folgendes sagen: Das Bewegungsgefühl ist Hardenbergs Grundzug. Es ist gesammelt in der Seele des Menschen, die, in sich Form und Schöpferkraft, im Schaffen, d. h. in der Bewegung Welt schafft und erlebt. Ihr innerstes Wesen ist durch Liebe gekennzeichnet, Liebe einmal als Wille zum Zueinander und zum andern als Enthusiasmus oder Wollust. Das sind zwei Vorstellungen der Liebe, die sich gegenseitig die Wage halten. Die Gefahren des Enthusiasmus sind in der Liebe als dem Streben nach Einheit und Bewußtsein gebannt.

---

[74]) I, S. 102 $_{23}$.
[75]) Cysarz, D. Sch. zu N., S. 40 ff.
[76]) I, S. 57 $_{27}$.

C) Die Wehmut.

Es ist schon der Versuch gemacht worden, die Wehmut als Grundstimmung Hardenbergs zu bezeichnen [77]). Uns scheint demgegenüber die Wehmut als typische Übergangsstimmung an sich schon ungeeignet, um die Grundstimmung einer Welthaltung zu bezeichnen. Für diese Annahme spricht allerdings das Hardenbergfragment, in dem er von der „unendlichen Wehmut der Religion" — spricht; aber tatsächlich ist in seinen Werken diese Stimmung nicht sehr häufig. Obwohl wir also der Wehmut in der Welthaltung des Dichters keine entscheidende Rolle zumessen, soll hier abschließend ihre Stellung im Ganzen untersucht werden, eben weil sie verschiedentlich als das Zentrale bei Hardenberg aufgefaßt wurde.

Es ist für diese Untersuchung nicht von Wichtigkeit, daß Novalis von Schleiermacher Anregung erhalten hat, worauf auch Unger hinweist: „Der Zusammenhang dieser wichtigen Schleiermacherstelle (Über die Wehmut) mit jenem Aphorismus Hardenbergs über die „unendliche Wehmut der Religion" und über das „Mitleid mit der Gottheit" und weiterhin mit der Grundstimmung der geistlichen Lieder ist oft hervorgehoben worden" [78]). Nun kommt jedoch das Wort Wehmut in Novalis Werken sehr wenig vor: In den Hymnen nur dreimal, in den geistlichen Liedern nur einmal und im Heinrich von Ofterdingen dreimal. Vergleicht man damit die Häufigkeit des Vorkommens von „Liebe", „Wollust", „Innigkeit", „Anmut" und „Entzücken", so fällt der Unterschied auf. Teile der ersten Hymnen tragen auch wirklich jenen Charakter der Wehmut. „In den Saiten der Brust weht tiefe Wehmut" [79]). „Was quillt auf einmal so ahndungsvoll unterm Herzen und verschluckt der Wehmut weiche Luft" [80]). Hier ist „Wehmut" kein süßliches Erinnern und Sehnen, in welchem Zusammenhang es oft gebraucht wird; sondern es ist eine ganz umfassende Stimmung des Menschen in dem Augenblick, wo er etwas Vertrautes verläßt und allem Neuen noch fremd und fern, wenn auch nicht ohne Glauben, gegenüber steht. Da im Wesen der Wehmut Trauer um Vergangenes liegt [81]), so muß Novalis, da ihn diese Stimmung an einzelnen Stellen ergreift, auch ein Verhältnis zur Vergangenheit gehabt haben, und so spricht die Wehmut, wenn sie auch nicht zentral ist, doch gegen Bäumlers Behauptung, daß es Novalis „mit der Vorstellung der Vergangenheit nicht ernst" sei [81a]). In der ersten Hymne ist Wehmut fast wie unendliche Trauer, daß der Mensch Wechsel und Veränderung erleben muß. An solchen Übergangsstellen, in denen der Dichter die Trauer der Wehmut mitfühlen kann, gebraucht er selbst das Wort, um dieser Stimmung Ausdruck zu leihen. Ähnlich ist es in der 3. Hymne: Als da „das Band der Geburt des Lichtes Fessel"

---

[77]) Unger, Todesproblem, S. 76.
[78]) Unger, Todesproblem, S. 76.
[79]) I, S. 55.
[80]) I, S. 55.
[81]) Fr. Schlegel bestimmt noch in seinem Aufsatz „Von der Seele" Wehmut als den „Schmerz über die verlorene Seligkeit" (Neudruck, S. 33).
[81a]) Bäumler, a. a. O., S. 173.

riß, da „floß die Wehmut in eine neue, unergründliche Welt“ zusammen [82]). An ähnlicher Stelle überkommt den Heinrich im Ofterdingen die Wehmut: „In wehmütiger Stimmung verließ Heinrich seinen Vater und seine Geburtsstadt“ [83]). Als Heinrich die Sicherheit seiner behüteten Jugend und seiner Heimat verläßt, ist ihm dies „eine erste Ankündigung des Todes“. Er wird durch die Kaufleute jedoch bald aus dieser wehmütigen Stimmung gerissen. In den geistlichen Liedern können wir diese Grundstimmung, die Unger gerade hier besonders findet, nicht feststellen. Novalis selbst spricht nur einmal in dem siebenten seiner geistlichen Lieder von der „heiligen Wehmut“, sie bestimmt jedoch nicht den Charakter dieser Lieder, den wir vielmehr mit kindlich reiner Glaubenssicherheit bezeichnen möchten. Wenn in der Wehmut eine gewisse Ruhe zum Ausdruck kommt, so läßt sich auch von den Hymnen sagen, daß in ihnen die Wehmut nur gelegentlich auftreten kann, wo sie Übergangsstimmung charakterisieren soll. Ihr grundlegend strömen der Charakter läßt sich mit Wehmut schlecht vereinbaren. Novalis verlebendigt und bewegt sogar die Wehmut, wenn er sagt: „In den Saiten der Brust weht tiefe Wehmut“, oder „. . . zusammenfloß die Wehmut in eine neue unergründliche Welt“.

Die Wehmut hat also für Novalis keinen bestimmenden Charakter. Sie gehörte zu den Dingen, die in dem Leben Hardenbergs zwar manchmal auftauchen, ohne jedoch entscheidend zu sein.

---

[82]) I, S. 57.
[83]) I, S. 110.

II.

Die Bedeutung von Hoffnung und Erinnerung in Hardenbergs Werk.

Jede Untersuchung, die in einer ganz bestimmten Linie geführt wird, hat die Schwierigkeit, Zusammenhänge ordnen zu müssen, wobei es strittig sein kann, wie weit ihr dazu ein Recht zugestanden werden darf. Denn sobald man über die einfache Aufzählung hinausgeht, deutet man in ganz bestimmtem Sinn. Daher ist es nicht ohne Berechtigung, wenn Richard Samuel es ablehnt, „Novalis Geschichtslehre in ein System zu ordnen“ [84]). Hardenberg ist ein Dichter, dessen Werk systematisch zu erfassen immer wieder abgelehnt wurde, wie überhaupt die Romantik von jeher als eine Geistesrichtung betrachtet wurde, die aus innerer Ablehnung aller Systematik schlechterdings auch nicht systematisiert werden könne. Daraus zieht man die Folgerung, die auch Samuel zog, daß die „aufgeworfenen Probleme“ „psychologisch“ und „geisteswissenschaftlich“ zu fundieren seien. Wir haben aus dem Werk Novalis den Eindruck gewonnen, daß er trotzdem sein Verhältnis zur Welt nicht nur sehr deutlich gefühlt, sondern auch klar gewußt hat, ein Verhältnis, das sich zwar nicht systematisch, aber doch strukturmäßig erfassen läßt. So glauben wir, in diesem Sinn über das von Samuel Versuchte hinausgehen zu können.

Wir können Samuel nur zum Teil zustimmen, wenn er in Novalis Fragment über das Drama dessen Geschichtsauffassung enthalten glaubt. In dieser Stelle heißt es: „Der Inhalt des Dramas ist ein Werden oder ein Vergehen. Es enthält die Darstellung der Entstehung einer organischen Gestalt aus dem Flüssigen – einer wohlgegliederten Gegebenheit aus Zufall. Es enthält die Darstellung der Auflösung, der Vergehung einer organischen Gestalt im Zufall. Es kann beides zugleich enthalten, und dann ist es ein vollständiges Drama. Man sieht leicht, daß der Inhalt desselben eine Verwandlung, ein Läuterungs- und Reduktionsprozeß sein müsse.“ (Fragm. 21) [85]). Die Stelle aus dem Heinrich von Ofterdingen, die nach unserer Ansicht die Geschichtsauffassung Hardenbergs enthält, ist bei Samuel nicht zitiert, obwohl gerade bei psychologischer Fundierung diese Stelle von Wichtigkeit ist. Novalis sagt hier ganz klar und eindeutig, was Geschichte für ihn ist: Sie ist „Hoffnung“ und „Erinnerung“. Was hat nun diese Stelle für einen Sinn, die Geschichte Eigenschaften oder Tätigkeiten der menschlichen Seele gleichsetzt? Hardenberg hat

---

[84]) Samuel, G. u. S., S. 7.
[85]) Samuel, G. u. S., S. 33.

in dieser Äußerung auf Zusammenhänge hingewiesen, die ihm klar waren, die wir also auch vollziehen können müssen. Er muß in der Geschichte eine gewisse Struktur gesehen haben. Zur Untersuchung dieser Struktur verbinden wir zwei Dinge. Einmal ist das Verhältnis zur Zeit ein Grundverhältnis jedes Menschen, wenigstens in der Neuzeit; dieses Verhältnis soll untersucht werden. Novalis hat diese Frage immer wieder durchdacht. Zum andern wissen wir, daß sich in der Sprache eines Dichters vieles verbirgt, was nicht immer bewußt sein muß, aber umso mehr über ihn aussagt. Wir wissen jedoch, daß Novalis eine große Fähigkeit hatte sich zu behorchen und Dinge zu sagen, die vielleicht selbstverständlich schienen und doch auf ein Verständnis wiesen, das über das Alltägliche hinausging. Daher ist unsere Aufgabe: Die Sprache Hardenbergs in ihrem inneren Sinn auf das Verhältnis des Dichters zur Zeit abzuhorchen. Dabei wird sich eine sehr einheitliche Struktur zeigen.

Die Geschichtsauffassung des 18. Jahrhunderts war weitgehend durch die Aufklärung bestimmt. Diese machte der Geschichtsschreibung zur Aufgabe, die Fortschritte der menschlichen Vernunft zu zeigen. Das lief notwendig auf eine Verdammung der Vergangenheit, ein Lob der Gegenwart und eine Apotheose der Zukunft hinaus. Wie in der Aufklärung, so kam auch in ihrer Geschichtsschreibung ihr Optimismus zum Ausdruck. Bei Novalis sind im Anfang durchaus solche Gedankengänge da, von denen er in seiner späteren Zeit jedoch abweicht. In dieser Geschichtsschreibung war der einzelne Mensch als Glied der Geschichte in seiner Wirkung und Stellung noch unbekannt. Auch Herder hat da nur Ansätze gegeben. Novalis ist der Erste, der hier ein Wissen um Mensch und Geschichte hatte, das über dieses Jahrhundert hinausging. Je mehr der Mensch in den Vordergrund der Betrachtung rückte, umso mehr begann die Geschichte etwas zu werden, das enträtselt sein wollte. Uns soll nun beschäftigen, wie Hardenberg den Menschen in den Lauf der Geschichte einreiht.

Für die Aufklärung war Geschichte noch ein Vernünftigwerden der Menschheit. Das war ein Prozeß, bei dem nicht die Stellung des Einzelnen interessierte. Noch war die Wirkung der transzendenten Bindung des Mittelalters so stark, daß man an ihre Stelle die Vernunft als obersten Richter setzte und sie verabsolutierte. Daher wurde nur die Stellung des Einzelmenschen zu dieser Vernunft betrachtet und nicht der Prozeß in sich. Letzteres aber ist eine Frage, mit der sich Hardenberg beschäftigt und die er auch beantwortet hat.

Diese Auffassung zeigt am deutlichsten die schon erwähnte Stelle aus dem Osterdingen: „Der eigentliche Sinn für die Geschichten der Menschen entwickelt sich erst spät, und mehr unter den stillen Einflüssen der Erinnerung, als unter den gewaltsameren Eindrücken der Gegenwart. Die nächsten Ereignisse scheinen nur locker verknüpft, aber sie sympathisieren desto wunderbarer mit entfernteren; und nur dann, wenn man imstande ist, eine lange Reihe zu übersehen und weder alles buchstäblich zu nehmen, noch auch mit mutwilligen Träumen die eigentliche Ordnung zu verwirren, bemerkt man die geheime Verkettung des Ehemaligen und Zukünftigen, und lernt die Geschichte aus Hoffnung

und Erinnerung zusammensetzen“ [86]). „Von der Geschichte sollten nur alte, gottesfürchtige Leute schreiben, deren Geschichte selbst zu Ende ist, und die nichts mehr zu hoffen haben, als die Verpflanzung in den Garten“ [87]). Hier ist von Geschichte in zweierlei Bedeutung die Rede; einmal von „der“ Geschichte und dann von der „Geschichte“ des einzelnen Menschen. Gemeinsam ist, daß Geschichte in beiden Fällen Geschehen bedeutet, das große Geschehen der Geschichte und das kleine jedes Einzelnen. Das große Geschehen ist aus den kleinen zusammengesetzt, ja, man kann sogar sagen, daß die Geschichte, das Schicksal des Einzelnen das Wesen „der“ Geschichte ist. Man „lernt die Geschichte aus Hoffnung und Erinnerung zusammensetzen“, d. h., daß sein Hoffen die Geschichte, das Geschehen bewirkt, und daß sein Erinnern ihn mit der Vergangenheit verbindet. Vergangenheit und Zukunft sind nur möglich, weil der Mensch sich erinnern und hoffen kann. Wenn diese Erkenntnis richtig ist, so ist es erstaunlich, daß sie vorher niemals jemand gehabt hat. Darauf entgegnet Novalis: „Der eigentliche Sinn“ für die Geschichte entwickelt sich „mehr unter den stillen Einflüssen der Erinnerung, als unter den gewaltsameren Eindrücken der Gegenwart“. Geschichte schreiben sollen auch nur „alte, gottesfürchtige Leute“, die „nichts mehr zu hoffen haben“. Das heißt, daß der Mensch auch in der Gegenwart hofft und seine Hoffnungen zu verwirklichen sucht. Diese Mühe um die Verwirklichung der Hoffnungen, verbunden mit den „gewaltsameren Eindrücken der Gegenwart“, wenden den Menschen so von sich ab, daß er garnicht merkt, daß es nur Hoffnung und Erinnerung und kein Geschehen an sich gibt; das Gefüge der vielen Hoffnungen und Erinnerungen ist die Geschichte. Erst wenn die „stillen Einflüsse“ der Erinnerung wirken, erkennt der Mensch auch diesen Zusammenhang, weil die Hoffnungen fehlen, die ihn zerstreuen. Im Alter kann der Mensch sich ganz auf sich selbst wenden. In diesem Zusammenhang sind auch die folgenden Bemerkungen zu verstehen, in denen der Bergmann sich wundert, daß es tausend entferntere Dinge gibt, „denen Sorgfalt und Mühe gewidmet wird, und gerade um das Nächste und Wichtigste, um die Schicksale unseres eigenen Lebens, unserer Angehörigen, unseres Geschlechts, deren leise Planmäßigkeit wir in den Gedanken einer Vorsehung aufgefaßt haben, bekümmern wir uns so wenig und lassen sorglos alle Spuren in unserm Gedächtnisse verwischen“ [88]). Hier ist ein Bewußtsein davon, daß der Mensch sich leicht verleiten läßt, an der Wahrheit vorbeizugehen und dafür zu nehmen, was nur ihr Schatten ist. Darum meint er, daß die meisten Geschichtsschreiber „gerade das Wissenswürdigste vergessen, dasjenige, was erst die Geschichte zur Geschichte macht und die mancherlei Zufälle zu einem angenehmen und lehrreichen Ganzen verbindet“ [89]). Was macht nun die „Geschichte zur Geschichte“, und was „vergessen“ die Geschichtsschreiber? Doch nur die Hoffnungen und Erwartungen, die mit jedem „entfernteren“ Ding verknüpft waren, das berichtet wird. Diese

---

[86]) I, S. 162.
[87]) I, S. 162.
[88]) I, S. 163.
[89]) I, S. 163.

„entfernteren“ Dinge haben nur Wert, wenn und weil sie Gegenstand der Hoffnungen sind.

Die Hoffnung:

Die Hoffnung selbst, wie wir schon sahen, hindert den Menschen, sie als eigentlichen Faktor der Geschichte zu erkennen. Sie ist das Treibende in der Geschichte und zwingt die Menschen, sich mit der Welt zu beschäftigen. Die Hoffnung ist das Leben als Leben. Novalis hat im Ofterdingen am Beginn des sechsten Kapitels die Menschen in zwei Arten eingeteilt; die eine könnte man als Hoffende bezeichnen, und es heißt von ihr: „Menschen, die zum Handeln, zur Geschäftigkeit geboren sind, können nicht früh genug alles selbst betrachten und beleben. Sie müssen überall selbst Hand anlegen . . .“ [90]). Hier wird der tätige, handelnde Mensch gepriesen. Die Hoffnung weist in die Zukunft, und der handelnde Mensch handelt ebenfalls in die Zukunft, oder besser durch sein Handeln aus Hoffen ist und wird Zukunft d. h. Geschichte. Diese Hoffnung als Wendung zur Zukunft ist eine Seelenhaltung, die nicht nur an dieser Stelle in ihrer Wichtigkeit erkannt wird. Den Charakter des Hoffens tragen fast alle Dichtungen Hardenbergs, am klarsten und deutlichsten der „Heinrich von Ofterdingen“. Der Dichter hat den ersten Teil selbst mit „Erwartung“ bezeichnet. Diese Erwartung als tragendes Gefühl zieht sich durch den ganzen ersten Teil des Ofterdingen und bestimmt über alle anderen Dinge hinaus die Form des Romans entscheidend. Am Beginn des zweiten Teiles sagt der Pilger: „Er hatte nun das Gebürg erreicht, wo er das Ziel seiner Reise zu finden hoffte. — Hoffte? — Er hoffte garnichts mehr“ [91]). Weil dieses Grundgefühl der Hoffnung fehlt, ist auch der Charakter des zweiten Teils ein anderer. Wer dagegen „hofft“ und „erwartet“, ist in froher und gehobener Stimmung und glaubt. Diese „Gehobenheit“ ist im Ofterdingen durchweg da, außer in dem Traum des 6. Kapitels [92]), der eine Vorahnung zum zweiten Teil ist. In der Abschiedsstimmung des 2. Kapitels ist die „Erwartung“ auch einmal von dem Gedanken an den Tod durchbrochen, wenn auch nicht auf lange Zeit. Gesprochen ist von der Erwartung nicht so oft, aber es ist deutlich, wie Heinrich aus jeder Erfüllung neue Erwartung überkommt. Nur der Bergmann etwa erzählt, daß „ein fernes Getöse . . . seine Erwartungen“ [93]) vermehrte. In der Erzählung seines Lebens sagt der Graf Hohenzollern: „Der Krieg endigte, und ich zog nach Hause, voll froher Erwartungen eines erquicklichen Herbstes“ [94]), oder als Heinrich und die Kaufleute in Augsburg einzogen „und voller Erwartung durch die hohen Gassen nach dem ansehnlichen Hause des alten Schwaning ritten“, wird die Erwartung ausdrücklich genannt [95]). Die Stimmung kommt jedoch da

90) I, S. 170.
91) I, S. 224.
92) I, S. 182.
93) I, S. 145.
94) I, S. 167.
95) I, S. 172.

am besten zum Ausdruck, wo sie unausgesprochen das Handeln Heinrichs bewirkt. Die Erwartung ist gleichsam das dauernde Gespanntsein auf immer neue Offenbarungen, ein Faktor, der in der Hoffnung nicht so stark ausgeprägt ist, die als Seelenhaltung mehr die Wendung nach einer bestimmten Richtung zeigt. Das verrät sich noch deutlicher darin, daß der Dichter das Wort „Sorge" wenig gebraucht. Wenn einmal, so hat es in seinem Sprachgefüge ein so leichtes Gewicht, daß es keine ernste Wirkung ausübt, und man sofort die stärkere Kraft der frohen Hoffnung spürt. Die Mutter will etwa „einmal alle Sorgen des Hauswesens bei den traulichen Erinnerungen ihrer Jugend ruhig vergessen" [96]), oder im Märchen ist es „die einzige Sorge der Bewohner dieser Gegend", wie sich die Königstochter vermählen wird; „ihm selbst (dem König) schien diese Sorge lebhaft am Herzen zu liegen" [97]). Das sind keine großen Sorgen. Der Jüngling im Märchen tröstet „mit überschwenglicher Begeisterung" über die „erwachenden, tausendfachen Bekümmernisse" seiner Geliebten hinweg und bittet sie, die „heiterste Zukunft zu erwarten" [98]). Hier verrät sich der wahre Hardenberg. Die „tausendfachen Bekümmernisse" können nicht zu ernst sein. „Zuversicht" liegt im Wesen des Erwartenden, und von dem Vater des Jünglings wird daher gesagt: „. . . sein zuversichtliches Gemüt entfernte alle Besorgnisse über die Entwicklung dieses sonderbaren Zufalls" [99]). Wenn auch „eine sonderbare Bänglichkeit die Königstochter begleitete", so erfüllte sie doch das Lied eines Dichters „mit süßem Trost", „der die Hoffnung pries und von den Wundern des Glaubens an die Erfüllung unserer Wünsche mit hinreißender Begeisterung sang" [100]). Wunsch, Wunder, Glaube und Zuversicht sind die Worte, die zur Hoffnung gehören. Auch in ihnen zeigt sich Passivität und doch wieder Drängen. Seltener ist die Hoffnung nicht froh. So kommt der Morgenländerin Zulima „der Hoffnung bleicher Schein" zu Gesicht [101]).

Der drängende Strom der Hymnen strebt nach der Gewißheit der Erlösung, der Glaube bestätigt sich durch sich selbst. Hoffender Glaube prägt den inneren Charakter der Hymnen mit Ausnahme der letzten. Schon oft wurde darauf hingewiesen, daß die letzte Hymne alles zurücknimmt, und Ritter, der als Letzter diesen Bruch kritisch untersucht hat, meint sogar, daß die 6. Hymne in ihrer jetzigen Form nicht in den Zusammenhang der Hymnen gehöre. Wenn man dem Zuge der Hymnen folgt und die Hoffnung als seelische Grundhaltung annimmt, so ist sie in der 6. Hymne nicht da. In den Hymnen offenbart sich nun ein anderer Charakter von Hardenbergs drängender Hoffnung. Dieses Hoffen und Drängen wirkt sich nicht allein als Bewegung zu einem Gegenüber aus, etwa zu Gott oder Christus oder Maria, die Erfahrung der christlichen Gewißheit ist keine mystische Schau von irgendetwas, das dem Menschen gegen-

[96]) I, S. 172.
[97]) I, S. 120.
[98]) I, S. 170.
[99]) I, S. 123.
[100]) I, S. 124.
[101]) I, S. 139.

übersteht und das er in sich hineinnimmt, oder zu dem er überfließt; sondern diese Wirklichkeiten werden in Liebe und Wollust, getrieben von der Erwartung durchlaufen, Gott ist kein Ziel, sondern in der Bewegung erlebtes. Das bestätigt auch der Begriff, den Novalis im Zusammenhang mit der Seele von der Unendlichkeit hat [102]). Wie sehr die Vereinigung mit Gott als Bewegung gesehen wird, zeigt eine Stelle aus dem von Tieck überlieferten Gedicht „Über einer Friedhofstür". Dort heißt es: „Und in diese Flut ergießen wir uns auf geheime Weise in den Ozean des Lebens tief in Gott hinein; und aus seinem Herzen fließen wir zurück zu unserm Kreise und der Geist des höchsten Strebens taucht in unsre Wirbel ein" [103]). Die Verbindung mit Gott ist keine Auflösung. Wir streben auch nicht eigentlich Gott zu. Man kann sagen: wir erströmen Gott. Die unmittelbare Gewißheit zu lieben, Nacht zu haben und zu sein, ist der Grund für die Gewißheit. Die Hoffnung ist auch hier Trägerin einer innigen Bewegung in Nacht und Liebe.

Auch in der Europa liegt die Hoffnung als Formprinzip zugrunde. Nach der Deutung der abendländischen Geschichte im Anfang, der sachlich und unpersönlich gehalten ist, geht die Darstellung plötzlich zum „Ich" über [104]) und offenbart den Sinn dieser Studie als Hoffnung auf ein künftiges Reich, in dem die Religion herrscht. „Zu einem Bruder will ich euch führen, . . ."; der Dichter tritt handelnd in die Geschichte und bekennt sich zu dem von ihm Dargestellten, oder, wie Richard Samuel sagt, „er kommt zum Bewußtsein dessen, was als ureigener Kern ihm vom Schicksal gegeben war: Verkünder zu sein" [105]). Wenn man damit die Hoffnung zusammenhält, so kann man dem zustimmen. Das spricht trotz seines Hinnehmens doch für eine gewisse Aktivität. Verkündertum und Hoffnung gehören zusammen. Auch im Heinrich von Ofterdingen ist nicht bloße Erwartung und reines Hinnehmen, sondern auch der Wille, das Erkannte zu verkünden. Ohne den Glauben und die frohe Gestimmtheit der Hoffnung wäre Verkündigung bei Hardenberg nicht denkbar. Hierin liegt jedoch keine Zustimmung zu der Ansicht Alfred Bäumlers, daß es „Novalis nicht ernst mit der Vorstellung der Vergangenheit" sei [106]).

Die Erinnerung:

Denn fragen wir uns einmal, worauf das frohe Bewußtsein der Hoffnung bei Novalis ruht, wohin es ihn führt? „Nichts ist poetischer als Erinnerung und Ahndung oder Vorstellung der Zukunft. Die Vorstellungen der Vorzeit ziehen uns zum Sterben, zum Verfliegen an. Die Vorstellungen der Zukunft treiben uns zum Beleben, . . . Daher ist alle Erinnerung wehmütig, alle Ahndung freudig. Jene mäßigt die allzugroße Lebhaftigkeit, diese erhebt

---

102) S. oben S. 20 ff.
103) I, S. 255.
104) II, S. 80 u.
105) Samuel, a. a. O., S. 94.
106) Bäumler, a. a. O., S. 173.

ein zu schwaches Leben“ [107]). Hier ist die erhebende Wirkung der Hoffnung gesehen. Alle Hoffnung ist Glauben, und der Glaube muß irgendwie legitimieren. Worin findet das bei Novalis seinen Ausdruck? Wenn vorher die Zukunft wichtig gewesen ist, so können wir annehmen, daß die Begründung seines Glaubens etwas mit der Vergangenheit zu tun hat.

Dazu gehen wir von der schon oft zitierten Stelle im Ofterdingen aus (S. 162). Geschichte ist zusammengesetzt aus Hoffnung und Erinnerung. Wir fanden, daß die Hoffnung im Leben den Menschen hindert, die Geschichte als Hoffnung zu sehen. Nur wer keine Hoffnung mehr hat, wer nur noch Erinnerung ist, kann die Geschichte als Hoffnung sehen und darstellen. Das Hoffen bezieht sich auf etwas noch nicht Wirkliches. Das Erinnern bezieht sich auf gewesene Wirklichkeit, und die kann der Mensch nur in den Blick bekommen, wenn er durch nichts mehr abgelenkt wird; dann aber wird sie „dem reiferen Alter eine himmlische tröstende und erbauende Freundin“ [108]), denn „jede sorgfältige Betrachtung der Schicksale des Lebens“ gewährt „einen tiefen, unerschöpflichen Genuß“. Die Erinnerung ist es also, die den der Hoffnung entgegengesetzten Teil der Funktion des Lebens ausübt. Es überrascht zuerst, daß die Erinnerung für Hardenberg so wichtig ist, nachdem wir sein hoffendes Verkündertum gefunden haben und dabei sahen, daß es breiten Raum in seinen Werken einnimmt. Die Wendung zur Zukunft in Hoffnung und Verkündigung könnte ja auch eine Lösung von der Vergangenheit und damit ein Zurückdrängen der Erinnerung bedeuten. Das aber bestätigt sich nicht. Über dem ersten Teil des Heinrich von Ofterdingen steht „Erwartung“. Das ist deutlich in die Zukunft gemeint und im Roman auch so ausgeführt. Worin aber besteht diese Erwartung? „Er sah sich an der Schwelle der Ferne . . . Er war im Begriff, sich in ihre blaue Flut zu tauchen. Die Wunderblume stand vor ihm, und er sah nach Thüringen, welches er jetzt hinter sich ließ, mit der seltsamen Ahndung hinüber, als werde er nach langen Wanderungen von der Weltgegend her, nach welcher sie jetzt reisten, in sein Vaterland zurückkommen, und als reise er daher diesem eigentlich zu“ [109]). Ähnliche Deutung seines Weges gibt Novalis am Schluß des Ofterdingen in der „Erfüllung“ in dem Gespräch mit Cyane: „Wo

---

[107]) II, Blüt. Fr. 109. Diese Stelle berührt sich in manchem mit der Art, wie Schlegel von Hoffnung und Erinnerung spricht. „. . ., und er fand sich am wenigsten allein, wenn niemand bei ihm war. Dann berauschte er sich in Bildern der Hoffnung und Erinnerung und ließ sich absichtlich von seiner eigenen Phantasie verführen“ (a. a. O., S. 185). Da sind Hoffnung und Erinnerung seelische Möglichkeiten der Entrückung und nur als solche gewertet. Doch kommen beide schon im Zusammenhang mit der Liebe vor. „Was sie ihm gab und für ihn fühlte, nannte er Zärtlichkeit, Erinnerung, Hingabe und Hoffnung“. (Luc., a. a. O., S. 203.) Schlegel interessiert nur die Beziehung auf sich, während Novalis, wie sich noch zeigen wird, seinen Blick auch dahin wendet, wohin ihn Hoffnung und Erinnerung weisen. In seinen späteren Schriften zeigt sich Schlegel deutlich als Beschauer und Betrachter der Geschichte, darum interessiert ihn auch nicht seine Einordnung in sie, sondern ihr Verstehen, das umgekehrt bei Novalis ganz am Rande steht.

[108]) I, S. 162.

[109]) I, S. 3. Diese Stelle widerspricht wohl auch der Annahme von Margarete Susmann, daß „die Grundkraft der Romantik . . . die Erinnerung“ sei (Susmann,

gehen wir denn hin? Immer nach Hause“ [110]). Das bedeutet aber die gerade Umkehrung des Sinnes der Hoffnung. Alle Erwartung ist in Wirklichkeit ein Erwarten des Vergangenen (Erinnerung).

Daher gibt es unter den Dingen, die Heinrich von Ofterdingen begegnen, auch nichts, das wir nicht kennen. „Das Wunderbare im Einzelnen meidet Novalis“ [111]). Was Novalis unter Wunder verstand, sagt er selbst: „Wunder als widernatürliche Fakta sind anathematisch; aber es gibt kein Wunder in diesem Sinn, und was man so nennt, ist gerade durch Mathematik begreiflich etc.“ [112]). Bezeichnend, daß Heinrich sich in dem Buch des Einsiedlers findet, womit seine ganze Zukunft schon offen vor uns ausgebreitet wird. Auf der Reise bittet er die Kaufleute; „. . . erzählt mir von allen Sängern, . . . Mir ist auf einmal, als hätte ich irgendwo schon davon in meiner tiefsten Jugend reden hören, . . . Aber mir ist das, was ihr sagt, so klar, so bekannt, . . .“ [113]). Bei der Begegnung mit der Morgenländerin Zulima meint er: „Euer Gesicht dünkt mir bekannt, laßt mich besinnen. — Mein Gedächtnis ist schwach geworden, aber Euer Anblick erweckt in mir eine sonderbare Erinnerung aus frohen Zeiten“ [114]). Das Schicksal Heinrichs ist das Öffnen einer „versteckten Tapetentür“ in ihm. Es ist ein Bewußtwerden seines innersten Grundes, wie es Novalis selbst auffaßte, als er einsah, „daß Schicksal und Gemüt Namen e i n e s Begriffs sind“ [115]). Damit steht seine Auffassung von der Person und der menschlichen Seele und ihrem Schicksal in dem großen Zusammenhang der Geschichte. Und seine Frage: „Was sind wir? Personifizierte, allmächtige Punkte . . . . . das Leben oder das Wesen des Geistes besteht also in Zeugung, Gebärung . . . seinesgleichen“, (III, S. 214) findet damit eine Antwort. Auf dem Wege nach Innen entdeckte er die Seele des Menschen als schöpferisch und als Bewegung. Ihren Ausdruck und ihr Schicksal hat die Seele und schafft sich die Seele durch Hoffnung und Erinnerung.

Der Mensch hofft, aber dieses Hoffen ist kein Schaffen, es ist ein Erinnern auf das Wesen des Gemüts, es ist der Weg zu sich selbst. Damit verbindet sich wesensgemäß noch ein Anderes: „. . . sollte nicht (sagt Heinrich zu

---

a. a. O., S. 398), und daß die „Erinnerung der Romantik in die Hoffnung“ mündet. (S u s m a n n, a. a. O., S. 414.) In Wahrheit, das beweist die oben zitierte Stelle, mündet bei Novalis die Hoffnung in die Erinnerung ein. Insofern besteht Bäumlers Auffassung zurecht, daß zuerst die Zukunft erfahren wird, nur ist damit keine Benachteiligung der Vergangenheit (Erinnerung) gegeben, sondern in der Zukunft, im Hoffen wird gerade die Vergangenheit erfahren. Gleichwohl fehlt hier Hardenberg eine letzte Schwere, wie sie etwa Görres hat, der von dem „Schicksal“ und der „Vorsehung“ spricht, während Hardenberg den Plural „Schicksale“ (I, S. 162) gebraucht und damit der Schwere des Singulars (um einmal mit seinen Worten zu reden) eine „anmutige und reizende Auflösung“ gibt.

110) I, S. 229.
111) W a l z e l, G. R. M., S. 471.
112) H e i l b o r n, II, S. 222; zit. n. H a v e n s t e i n, S. 80.
113) I, S. 116.
114) I, S. 141.
115) I, S. 232.

den Kaufleuten) jene höhere Kunde ebenfalls geschickt machen, recht unparteiisch den Zügel menschlicher Angelegenheiten zu führen? . . . Ich weiß nicht, aber mich dünkt, ich sähe zwei Wege, um zur Wissenschaft der menschlichen Geschichte zu gelangen. Der eine, mühsam und unabsehlich, mit unzähligen Krümmungen, der Weg der Erfahrung; der andere, fast ein Sprung nur, der Weg der inneren Betrachtung“ [116]). Geschichte, so sahen wir, können nur die betrachten, die nur noch Erinnerung sind. Jetzt ist eine zweite Möglichkeit da, der „Weg der inneren Betrachtung“. Mit ihrer Hilfe kann der Mensch mit einem Schlage das Wesen der Seele erfassen. Dann ist also die Erfahrung überflüssig? Nein, denn von Anfang an glaubt Novalis, daß sich bei ihm alles nach innen wende, und gerade auf diesem Wege entdeckt er die Erinnerung und das, was sich mit ihr verband und in ihr seinen Ausdruck fand. Die Erinnerung und die Betrachtung der Schicksale der Menschen und der Geschichte überhaupt gibt Novalis nicht nur „Tröstung und Erbauung“, sondern auch Erkenntnis seines Inneren.

Vergangenheit ist hier bewußt ein Mittel der Legitimation. Was Vergangenheit hat, hat einen Wert. Kluckhohn erwähnt, daß „das innere Verbundensein mit früheren Geschlechtern . . .“ im „Heinrich von Ofterdingen“ symbolisch dargestellt„ ist [117]), und zwar „im Grafen von Hohenzollern und im Sylvester, aber nicht in diesen allein“. Wir können ruhig erweitern und sagen, daß der „Heinrich von Ofterdingen“ ein Roman des Gefühls der Bindung mit der Vergangenheit ist, und daß er also auch von jemand geschrieben ist, der ein außerordentlich starkes Gefühl für diese Bindung hatte: „Der Sinn für seelische Bindungen . . . wurde in Deutschland außer durch diese Richtung der Philosophie (englische Moralphilosophie, Hemsterhuis) besonders durch die Bewegung des Pietismus und durch die Ausstrahlungen verschiedener mystischer Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts gestärkt“ [118]). Zu den stark religiösen Gemeinschaften gehörte auch die Brüdergemeinde der Herrenhuter. In der „Herrenhuter Sphäre“ [119]) aber ist Novalis groß geworden. Bei den Herrenhutern war der „Sinn für das Gemeinschaftsleben“ [120]) besonders stark entwickelt. Dieses Bewußtsein der Bindung war bei Novalis gleichbedeutend mit der Bindung an die Vergangenheit und Gott. Im Ofterdingen fühlt der Bergmann „immer erneuert die gegenseitige Unentbehrlichkeit und Blutsverwandtschaft der Menschen“ [121]). Aber auch zwischen Menschen und Dingen besteht eine Beziehung: „Dafür war aber der Sinn für die Gerätschaften und Habseligkeiten, die der Mensch zum mannigfachen Dienst seines Lebens um sich her versammelt, desto zarter und tiefer. . . . Zog schon das Geheimnis der Natur und die Entstehung ihrer Körper den ahndenden Geist an: so erhöhte die seltenere Kunst ihrer Bearbeitung, die romantische Ferne, aus der man sie erhielt, und die

[116]) I, S. 113.
[117]) P. u G., S. 54, Anm. 5.
[118]) Kluckh., P. u. G., S. 31.
[119]) Kluckh., ebd. S. 5.
[120]) Kluckh., ebd. S. 48.
[121]) I, S. 150.

Heiligkeit ihres Altertums, da sie sorgfältiger bewahrt, oft das Besitztum mehrerer Nachkommenschaften wurden, die Neigung zu diesen stummen Gefährten des Lebens“ [122]). Hier ist ein für das 18. Jahrhundert erstaunliches außerreligiöses Gefühl für Verbundenheit: das Alter heiligt. Ähnlich heißt es an anderer Stelle im „Heinrich von Ofterdingen“: „Es war Abend geworden, und die Erde lag vor ihm wie ein altes, liebes Wohnhaus, was er nach langer Entfernung verlassen wiederfände. Tausend Erinnerungen wurden ihm gegenwärtig. Jeder Stein, jeder Baum, jede Anhöhe wollte wiedergekannt sein. Jedes war das Merkmal einer alten Geschichte“ [123]). Und noch stärker ist dies Gefühl an folgender Stelle: „Oft fühle ich jetzt, wie mein Vaterland meine frühesten Gedanken mit unvergänglichen Farben angehaucht hat, und sein Bild eine seltsame Andeutung meines Gemüts geworden ist, die ich immer mehr errate, je tiefer ich einsehe, daß Schicksal und Gemüt Namen *eines* Begriffs sind“ [124]). Landschaft, Schicksal und Gemüt sind hier in einer Verbindung gesehen: Auch die Natur als Fernstes wird als verbunden entdeckt mit der menschlichen Seele. Daß sogar die Verstorbenen noch als wirkend empfunden werden, zeigt ein Fragment aus dem Blütenstaub (II, Fr. 34): „Der Mensch lebt, wirkt, nur in der Idee fort, in der Erinnerung an sein Dasein. . . . Daher ist es Pflicht an die Verstorbenen zu denken. Es ist der einzige Weg in Gemeinschaft mit ihnen zu bleiben“.

Nicht immer muß sich diese Bindung, wenn sie empfunden wird, positiv ausdrücken. Auch das plötzliche Losreißen, die Trennung von einer bekannten Welt offenbaren die Bindung. So sagt Novalis: „In wehmütiger Stimmung verließ Heinrich seinen Vater und seine Geburtsstadt. Es ward ihm jetzt erst deutlich, was Trennung sei; die Vorstellungen von der Reise waren nicht von dem sonderbaren Gefühl begleitet gewesen, was er jetzt empfand, als zuerst seine bisherige Welt von ihm gerissen, und er wie auf ein fremdes Ufer gespült ward. Unendlich ist die jugendliche Trauer bei dieser Erfahrung der Vergänglichkeit der irdischen Dinge, die dem unerfahrnen Gemüt so notwendig und unentbehrlich, so fest verwachsen mit dem eigentümlichsten Dasein und so unveränderlich wie dieses vorkommen müssen“ [125]). Es ist nicht häufig, daß Novalis in Unruhe versetzt wird und sich aus ihr zum Positiven bekennt. Der gleichmäßig hin-

---

[122]) I, S. 109.
[123]) I, S. 227.
[124]) I, S. 232.
[125]) I, S. 110; vergleichen wir damit das Fragment, in dem Hardenberg sagt: „. . . . daher ist alle Erinnerung wehmütig,“ (Blüt. Fr., 109) so scheint das unseren Behauptungen über die Wehmut zu widersprechen; denn wir sagen, daß bei Novalis in der Hoffnung die Erinnerung erfahren werde, und Hardenberg sagt, daß „alle Erinnerung wehmütig“ sei. Wir aber lehnen die Wehmut als Grundstimmung bei Hardenberg ab und behaupten trotzdem, daß die Erinnerung zentral sei. Der Widerspruch ist nur scheinbar. In Wahrheit hat Rudolf Unger nur zum Teil recht, wenn er die Wehmut als Grundstimmung Hardenbergs ansieht; denn es ist doch eine aktive Wendung zur Zukunft da, die nun nach unserer Auffassung wieder zu sehr von Bäumler überbetont wird, der Novalis bestreitet, daß es ihm mit der Vergangenheit ernst sei.

fließende Strom des Glaubens und Hoffens zur Erinnerung ist das Element Hardenbergs.

Dieser Glaube und diese Hoffnung streben zur Erinnerung. Bei Herausarbeitung dessen, was Novalis unter Erinnerung versteht, fanden wir, daß Erinnern und nach Innen-gehen zusammengehören. Auf dem geheimnisvollen Weg nach Innen entdeckt Novalis die Bindung. Und alles, was er dargestellt hat ist ein Bekenntnis zur Bindung und ein Wissen um sie. Sie wird nicht negativ empfunden, und gibt damit dem Leben und den Werken Hardenbergs jene naive Sicherheit und ruhige Wendung zur Zukunft, wie sie uns überall anspricht. Diese Wendung zur Zukunft ist also nicht die des utopistischen Revolutionärs, der die Vergangenheit verdammt, es ist gerade das Suchen und Finden der Vergangenheit in der Zukunft. Die Gegenwart ist für den Dichter nicht von solcher Wichtigkeit. Sie ist auch selten erwähnt. In der von uns schon widerholt angeführten Stelle im Ofterdingen ist von den „gewaltsameren Eindrücken der Gegenwart" die Rede, die als störend empfunden werden. Wenn die Gegenwart überhaupt einen Sinn hat, dann nur, weil sie die dem Menschen gegebene Möglichkeit ist, jenen Zusammenhang von Erinnerung und Bindung zu erfahren.

Hoffnung und Erinnerung in ihrem Verhältnis zu Bewegungsgefühl und Liebe.

Indem wir das Verhältnis Hardenbergs zu den drei Dimensionen der Zeit untersuchten, sind wir von dem ausgegangen, was in seiner Sprache nur der Deutung harrte. Es fragt sich nun, ob dieses Verhältnis der Zeit in innerem Zusammenhang mit dem von uns über das Bewegungsgefühl und die Liebe erarbeiteten steht.

In der Wendung zur Hoffnung als zu etwas in die Zukunft gerichtetem findet das Drängen und das Bewegungsgefühl Hardenbergs seinen Ausdruck. Im folgenden wollen wir seinen eigentümlichen Charakter betrachten. Hören wir Steffens, der im Gespräch mit Hardenberg mit Sicherheit diesen Zug an ihm erfaßte. Er berichtet darüber 1799 an Schelling: „Er (Novalis) will nicht eine Urduplizität, sondern einen Urfinitismus der Natur haben — so wenig versteht er die eigentliche Tendenz der Naturphilosophie" [126]). Später hat Steffens über Hardenberg als Menschen ein anderes Urteil gefällt; aber die beiden in der Gesamtausgabe von Kluckhohn gebrachten Briefe sind kein Widerspruch, denn im zweiten äußert sich Steffens über Hardenbergs menschliche und dichterische Eigentümlichkeit. Die „Tendenz der Naturphilosophie" ist natürlich eine andere als die der Natur. Steffens und Novalis sehen im Grunde dasselbe, nur mit anderem Temperament. Denn Novalis sieht Bewegung und fragt nach deren Sinn. Wenn er einen Urfinitismus annimmt, so gibt er damit zu, daß eine Urduplizität da ist, aber es kommt ihm auf ihre Überwin-

[126]) IV, S. 463.

dung an, weil ihm die lebendige Bewegung das Wesentliche ist. So deutet auch Kluckhohn: „Nicht Dualismus kennzeichnet die romantische Weltanschauung, sondern das Streben nach Überwindung des Dualismus und Überwindung vermeintlicher Antinomien“ [127]). Hier kommt es nicht auf die Duplizität an, sondern auf das Streben nach ihrer Überwindung, und darin zeigt sich das Bewegungsmäßige. Das drückt sich auch in seinem Stil aus, und „so findet sich bei Novalis jetzt die vollkommene Unterordnung der Worte, rhythmisch unter die taktische Einheit der Reimzeile, bildlich und gedanklich unter die Anschauung christlicher Glaubensgewißheit“ [128]). Der Träger der „taktischen Einheit“ ist aber das Bewegungsgefühl. Wenn auch die Romantiker „dialogische Naturen“ waren, so ist der Dialog kein bloßes Hin und Her. Das sagt uns der Dichter selbst in einem Blütenstaubfragment (II, Fr. 99): „Der Gang der Approximation ist aus zunehmenden Progressen und Regressen zusammengesetzt. Beide retardieren, beide beschleunigen, beide führen zum Ziel. So scheint sich im Roman der Dichter bald dem Ziel zu nähern, bald wieder zu entfernen, und nie ist es näher, als wenn er am entferntesten zu sein scheint“. Hier spricht Novalis selbst von der „Approximation“, die aus der Bedeutung des Bewegungsgefühls verständlich wird.

Zu ähnlichem Ergebnis kommt Simon, der das Magische bei Novalis untersucht hat. Der Dichter glaubte sich selbst in jenem Reich des Magischen zu befinden und von daher die Welt zu deuten und zu beschauen, wie es Henrik Steffens in seiner späteren Charakteristik Hardenbergs auffaßt (IV, S. 464). Simon stützt sich besonders auf die Arbeiten der frühen Zeit Hardenbergs. Er arbeitet die synthetische Kraft des magischen Ich heraus, die als „reines Erleben“ eine „sinnvolle Form“ wird. Sie bewirkt „die Synthesis von Sinnen- und Geisterwelt“. Damit beantwortet Novalis die Frage nach dem Grund des magischen Ich. Die Frage nach dem Ziel löst die „intellektuale Anschauung“, die „Begriff und Anschauung verbindend“ bewirkt, daß wir von „innen nach außen leben und alles unserem seelischen Rhythmus unterordnen“; dieses „innere Lichtphänomen“ wird zum Sollen erhoben, nachdem die innere Einheit verloren war. „Vergangenheit und Zukunft schlingen sich ineinander und das Leben erscheint als eine beständige Rückkehr zum Urgrunde . . .“ [129]). Das rein Formale des Weges ist hier gut herausgearbeitet, mir scheint jedoch, daß Hardenberg zu sehr unter Kantischem Einfluß gesehen ist. Für die Zeit seines dichterischen Schaffens gibt es nicht mehr das Problem der Vereinigung von Begriff und Anschauung [130]). In dieser Zeit ist das Erleben, wir können es

---

[127]) P. u. G., S. 2.
[128]) Pongs, Bild, S. 346.
[129]) Simon, a. a. O., S. 54.
[130]) Die Lösung, die Novalis hier findet ist der ähnlich, die Schiller im „Genius“ findet. Dort stehen „Empfindung“ und „heller Verstand“ in dauerndem Gegensatz. Nur, wer „noch“ das geweihte „Gefühl“ hat, vermag rein und naiv zu leben; denn es steht über jenem Gegensatz. Schillers Gedicht aus seiner klassischen Periode hat den Charakter des Sentimentalischen, während die Werke Hardenbergs aus seiner späten Zeit das Gefühl des Seins in etwas erwecken.

auch das Bewegungsgefühl oder das Musikalische nennen, so stark bestimmend, daß man von keinem Sollen mehr sprechen kann, wenn es für Novalis überhaupt je ein Sollen gegeben hat. Dazu kommt, daß das Erleben nicht so inhaltlos und formal war, wie es die Untersuchung von Simon wahrscheinlich machen würde. Novalis kommt es weniger auf das Wie der Form als auf das Woher und Wohin an. Wir haben also gesehen, daß die Lebenskraft Novalis durch das drängende und in der Hoffnung auf die Zukunft gerichtete Bewegungsgefühl bestimmt ist.

Als das Ziel der Hoffnung haben wir die Erinnerung erkannt, das „zu Hause", den „Grund". Das eigentliche Wesen dieser Erinnerung aber ist die Liebe. Als Wesen dieser Liebe haben wir den Trieb zur Vereinigung erkannt (S. 30 ff.). Diese Vereinigung eben ist es, nach der die Hoffnung strebt. Nun hat Marcuse bei der Unterscheidung der Liebe als christliche, platonische und romantische, die romantische als „ziellose Liebe" bezeichnet. Wenn das stimmt, so ist Novalis kein Romantiker, denn im Charakter seiner Liebe liegt auch die Bewegung auf etwas zu, die mit dem Einheitsstreben seiner Liebe notwendig gegeben sein muß. Die Auffassung von der Liebe als einem Streben nach Vereinigung [131]) bestätigen auch die oben zitierten Stellen über das Bewegungsgefühl. Zum Zweck der Analyse haben wir zwei Dinge getrennt, die ganz ursprünglich zusammengehören. Es ist nicht nur ein reines, bloßes Streben da, sondern ein Streben, das gerichtet ist auf Vereinigung. Daher empfindet Steffens sofort den „Urfinitismus", das Zielgerichtete als etwas Novalis Eigentümliches. Darum bezeichnet der Dichter selbst den Fortgang eines Romans mit „Approximation", sodaß die Anschauung Kluckhohns zu recht besteht, daß romantisch das „Streben nach Überwindung des Dualismus" sei.

---

[131]) Diese Auffassung der Liebe unterscheidet sich grundlegend von der des jungen Fr. Schlegel, wenn er von der Liebe des Mannes sagt, sie könne „nur ein Wechsel und eine Mischung von Leidenschaft, von Freundschaft und von Sinnlichkeit sein". (L u c., a. a. O., S. 204). Novalis würde die Liebe des Mannes nie eine Mischung genannt haben; ebenso wenig können wir uns das Wort „liebeswarm" (L u c., a. a. O., S. 208) in dem Wortschatz Hardenbergs vorstellen.

III.

Die Auswirkung von Hoffnung und Erinnerung auf die Formung der Wirklichkeit.

Unsere Aufgabe war es, das Verhältnis Hardenbergs zur Zeit zu untersuchen. Wir gingen dabei von einem einfachen Hinnehmen jener Symbole sprachlicher Gestaltung aus, in denen sich Grundzüge seines Wesens spüren ließen. Als solche Grundzüge zeigten sich Bewegungsgefühl und Liebe. Beide bedingen sich gegenseitig. Ihre entgrenzende Art hat es von jeher schwierig gemacht, etwas über die Struktur von Hardenbergs Welthaltung zu sagen.

Da nun bei Hardenberg die Geschichte eine bedeutsame Rolle spielt, und da das Verhältnis zur Zeit ein Grundverhältnis des Menschen ist, so haben wir versucht, seine Sprache auf dieses Verhältnis hin abzuhorchen, um daraus etwas über das innere Gefüge seiner Welthaltung zu erfahren. Die Untersuchung hat im zweiten Teil an der Stelle angesetzt, wo Hardenberg das Schicksal des einzelnen Menschen mit der Geschichte verknüpft. Dabei aber fand sich, daß das Schicksal des Einzelnen „die" Geschichte ist. Die Hoffnung erwies sich als der vorwärts gewandte, aktive Teil von Hardenbergs Haltung. Ihre Sicherheit aber nahm sie in dem nach innen gehenden Erinnern aus dem kosmischen Urgrund des Menschen, der Liebe. Das ist die Erkenntnis Hardenbergs, die in den Lehrlingen beginnt und sich bis zum Tod verfolgen läßt. Zu diesem Ergebnis will Hardenberg allerdings auf dem „Weg der inneren Betrachtung" kommen. Er sieht überall außer sich die Liebe, aber er hat sie selbst erfahren und erfühlt. Das Sich-Erinnern der „inneren Betrachtung" und zugleich das Darin in der Welt sind bei Hardenberg zwei korrespondierende Glieder derselben Bewegung. Das Eine ist ihm das Andere. Dieselbe Struktur, die wir als Hoffnung und Erinnerung in der Welthaltung Hardenbergs fanden, schreibt er auch Religion, Staat, Ehe, Natur zu. Ihr aller Wesen ist ein Streben nach etwas, ist Liebe.

Das Ideal seiner Zeit und seine eigene Berufung ließen ihn den Dichter als den erkennen, der allein von anderen Welten sagen kann. Denn der Dichter steht mit der Welt des Magischen in Verbindung, die ihm den Blick für die Erinnerung — Bindung öffnet. Es ist das Bezeichnende, daß Novalis die Wirklichkeit, die Gegenwart garnicht als solche nehmen kann. Er gleicht seiner Zeit in dem Ausgehen vom Gefühl; nur ist da eine jeweils verschiedene Zielsetzung. Man kann im 18. Jahrhundert nicht gut vom Zeit-„geist" sprechen, eher von einem Zeit-„gefühl". Für die Romantik wäre das an sich selbst-

verständlich. Aber auch Schiller im „Genius“ spricht von dem „Gefühl“, das das Durch- und Gegeneinander von „Empfindungen“ und „hellem Verstand“ zwanglos überwindet. Und, was man über dem Formalismus des kategorischen Imperativs vergißt, auch Kant geht von der Vernunft als einem Vermögen des Menschen aus, das Anschauung und Verstand vereinigt. Indem Kant Raum und Zeit zum Grunde der Möglichkeit macht, überhaupt räumlich und zeitlich wahrnehmen zu können, d. h. sinnenhaft-gegenständlich zu sein, gibt er eine Grundlegung des Sinnlichen, die sich von dem Gefühl Schillers oder Hardenbergs nur im Ausdruck unterscheidet und in der Art, in der jeder die einmal gegebenen Elemente mischt. Also scheint der Zeitgeist nicht allein bestimmte Antworten zu fordern, man könnte besser sagen, daß ein ganz bestimmter seelischer Typ zwar verschiedene Antworten geben kann, daß man diesen Antworten jedoch sogleich die Abkunft vom gleichen Grunde ansieht. Die Erfüllung ist darum für Novalis kein Lösen der Aufgaben des Augenblicks, sondern ein Erinnern an das, was ihm die Hoffnung als Grund der Welt gezeigt hat. Gegenwart gibt ihm nur das fühlende Erleben; als Aufgabe oder Bindung aber wird sie umgangen. Nicht erfinden will Novalis, sondern wiederfinden.

Im folgenden soll uns beschäftigen, wie sich seine Zeitauffassung in seinen Anschauungen über Dichtertum, Religion, Tod, Staat, Ehe und Natur auswirkt.

Der Dichter:

Novalis fühlte seine Sendung als Dichter und hat darum immer wieder gesagt, was ein Dichter sein und was er tun müsse. Mit feinem Instinkt stellt er den Dichter als Ideal hin, der mit dichterischen Anlagen auch Weltklugheit verbindet. Im Osterdingen findet für Hardenberg jene abgeklärte Wendung zum Ausgleich statt, die fast an Klassizismus erinnert, nur daß ihre religiöse Wendung sie an sich schon unklassisch macht.

In den Aufgaben von Dichter und Dichtung bricht immer wieder der gleiche Grundgedanke durch: „Heinrich war von Natur zum Dichter geboren. . . . Alles, was er sah und hörte, schien nur neue Riegel in ihm wegzuschieben, und neue Fenster ihm zu öffnen. Er sah die Welt in ihren großen und abwechselnden Verhältnissen vor sich liegen. Noch war sie aber stumm, und ihre Seele, das Gespräch, noch nicht erwacht“ [132]). Der Dichter sieht die Welt in ihren „Verhältnissen“, daher stellt er in seinen Werken auch nichts dar, was mit den Dingen zu tun hat. Wir haben nur den Raum zwischen den Dingen, den der Dichter so gut kannte. Nichts trägt bei ihm den Charakter des Dinghaft-Wirklichen, und unmittelbar wird er nur da, wo seelische Kräfte aufeinander oder auch auf ihn wirken. Die Berührung mit der dinghaften Welt reizt ihn nicht, sie als solche zu nehmen. Er nimmt sie nur, soweit sie eben Verhältnisse

[132]) I, S. 172.

andeutet — er nimmt sie als Dichter. „Das Leben und die Welt (in ihren Verhältnissen) ist mir klarer und anschaulicher durch sie (Dichter) geworden. Es dünkte mich, sie müßten befreundet mit den scharfen Geistern des Lichts sein, die alle Naturen durchdringen und sondern, und einen eigentümlichen, zart gefärbten Schleier über jede verbreiten“ [133]). Die Dichter nehmen also nicht nur hin, sie verteilen auch von ihrem Geist in die Welt, und in ihrer Kunst ist „nirgends äußerlich etwas anzutreffen. Auch schafft sie nichts mit Werkzeugen und Händen; das Auge und das Ohr vernehmen nichts davon: denn das bloße Hören der Worte ist nicht die eigentliche Wirkung dieser geheimen Kunst. Es ist alles innerlich, und wie jene Künstler die äußeren Sinne mit angenehmen Empfindungen erfüllen (die Maler- und Tonkünstler nämlich), so erfüllt der Dichter das inwendige Heiligtum des Gemüts mit neuen, wunderbaren und gefälligen Gedanken . . . Eine magische Gewalt üben die Sprüche des Dichters aus: auch die gewöhnlichen Worte kommen in reizenden Klängen vor, und berauschen die festgebannten Zuhörer“ [134]). Die Undinglichkeit des Dichters beruht auf dem Vorherrschen des Bewegungsgefühls. Und doch üben die Sprüche des Dichters „eine magische Gewalt“ aus und haben damit Wirkung. Ja, sie sollen welche haben; denn der Dichter gehört nicht allein zu „jenen ruhigen, unbekannten Menschen, deren Welt ihr Gemüt, deren Tätigkeit die Betrachtung, deren Leben ein leises Bilden ihrer inneren Kräfte ist“ [135]), er gehört auch zu jenen Menschen, die ihre Kraft wirken lassen sollen, die „verkündigen“ sollen. Novalis verlangt vom Dichter ein nach Außen-gehen und zwar so, daß er im Außen seine eigenen inneren Kräfte erfährt. Diese Haltung ist aber die, die wir in Hoffnung und Erinnerung fanden. Wo wir bei Novalis ansetzen, werden wir diese Struktur finden, die Vorwärts und Bindung in einzigartiger Weise aneinanderknüpft, wenn auch auf Kosten der Gegenwart. Im Dichter ist die Lösung für solche Verknüpfung gefunden. Henrik Steffens läßt Hardenberg aus der magischen Welt „in die sinnliche Welt und ihre Verhältnisse“ hineinblicken. Novalis sehnt sich nicht nach dem Magischen, er ist darin. Was er davon in Worte fassen konnte, bezeichnete er als „magischen Idealismus“. Hinter dem Magischen verbirgt sich die Kraft und das Bewegungsgefühl. Die magische Kraft übt eine „synthetisierende Tätigkeit“ [136]) aus, und Simon stellt fest, daß „für ihn von vornherein ein Monismus nur als Ende nie als Anfang möglich“ [137]) ist. Es ist dasselbe, was Henrik Steffens bei ihm als „Urfinitismus“ bezeichnet hat, und es bedeutet, daß die magische Kraft der Faktor ist, der Novalis zu einem ganz undualistischen Menschen macht. Diese Kraft ist auch das Geniale am Menschen. Darum scheint ihm Kants Frage: „Sind synthetische Urteile a priori möglich?“ erweitert auch so ausgedrückt werden zu können: „Ist ein Genie möglich? Ist Magie möglich?“ [138]) Auch das

[133]) I, S, 164.
[134]) I, S. 115.
[135]) I, S. 171.
[136]) Simon, a. a. O., S. 23.
[137]) Simon, a. a. O., S. 21.
[138]) Zit. n. Simon, S. 25.

magische Wesen des Dichters trägt die gleiche hoffend nach innen gehende Erinnerungsstruktur.

Religion:

Im bloßen Sein als Dichter liegt aber nicht der Sinn des magischen Dichters. Seine „magische Gewalt" erhält der Dichter aus dem Religiösen. Von jeher lag hier eine Schwierigkeit der Deutung. Zu dem Streit der Konfessionen, ob Novalis katholische Elemente übernommen habe, meint Richard Samuel, die Frage protestantisch oder katholisch sei „belanglos"; vielmehr müsse gefragt werden, ob hier eine „mittelalterlich-romantische Seele neu erstanden ist", die aus solcher Haltung den Katholizismus bejahen müßte. „Der mittelalterliche Mensch versuchte, entweder die Gottheit auf die Erde zu ziehen oder ganz zur Seele werden zu lassen" [139]). Das ist modern gesehen. Nach den Untersuchungen von Hans Naumann über die „höfische Kultur" und von Günther Müller über die „höfische Kultur des Barock" scheint es mir doch sehr schwierig, von der „erosgeschwängerten Liebes- und Brautstimmung des Mittelalters" so allgemein zu sprechen und festzustellen, „daß das Bild, das Novalis vom Mittelalter gab, dem Bild entsprach, das das Mittelalter von sich hatte" [140]). Das Wesen jener von Naumann und Müller herausgearbeiteten Kulturen ist ein Normsetzen ihrer Ideale, während Samuel typisch herrenhutische Züge für das Mittelalter in Anspruch nimmt und damit nur einen Zug erfaßt.

Der innere Sinn auch der Religion ist für Novalis Liebe. In der Europa sagt er von den Verkündern des Christentums, „sie predigten nichts als Liebe zu der heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit, . . ." [141]). Was ist das für eine Liebe, die Novalis meint? Erinnern wir uns an jene oft zitierte Stelle, in der Novalis, Liebe, Religion und Wollust in enge Beziehung gesetzt hat. Ähnlich ist in den Lehrlingen das Wasser mit seinem „wollüstigen Ursprung" als „Element der Liebe" genannt [142]). Es ist bei Novalis von großer Bedeutung, und wenn von Liebe die Rede ist, so verbindet sich damit der „wollüstige" Charakter, den die Berührung des Wassers gibt. Alles, was wir im Anfang als die Grundzüge von Hardenbergs Wesen herausgearbeitet haben, kehrt nun als das Wie seiner religiösen Haltung wieder. Wo die höchste Intensität religiösen Erlebens zum Ausdruck gebracht werden soll, kehren Liebe, Wollust und Bewegungsgefühl mit dem dazugehörigen Wortbereich immer wieder.

Auf die historischen Zusammenhänge hat Unger ausführlich hingewiesen, besonders wo Novalis „schon geformte Symbolwelt" übernommen hat. Kluckhohn warnt jedoch gegen Unger, bei der Nacht den Einfluß von Youngs Nachtgedanken zu unterschätzen. Durch seine religiösen Werke hat Schleiermacher auf ihn gewirkt (Wehmut), dessen Reden „ihm seine religiöse Gefühlswelt" deu-

139) Samuel, a. a. O., S. 225.
140) Samuel, a. a. O., S. 285.
141) II, S. 67.
142) I, S. 36.

ten [143]), Hemsterhuys durch seine Idee von der Liebe und dem Moralorgan. Die eigentliche Verbindung aller dieser Gedanken ist Hardenbergisch. Die Hymnen deutet Unger so, daß „dieser christliche Grundprozeß (Christi Leiden und Triumph als weltgeschichtliches Symbol der persönlichen Seelenerfahrung und Seelenstimmung) aus dem Psychischen hinausprojiziert ins Kosmische: . . . der Konzeptionskeim der Hymnen an die Nacht, ebensowohl wie der geistlichen Lieder" sei [144]). Ritter deutet die Hymnen als Mythos der Erlösung.

Aber die Mittel, deren sich Novalis bedient, verweisen auf etwas Unmetaphysisches. „So in Lieb und hoher Wollust sind wir immerdar versunken", läßt der Dichter die Toten sagen oder an der gleichen Stelle: „Süßer Reiz der Mitternächte, stiller Kreis geheimer Mächte, Wollust rätselhafter Spiele, wir nur kennen euch" und weiter: „. . . alles, was wir nur berühren, wird zu heißen Balsamfrüchten, wird zu weichen zarten Brüsten, Opfer kühner Lust" [145]). Der Dichter malt sich in der Europa die Zukunft so aus, daß „Das neugeborene wird sein . . . ein Heiland, der . . . nur geglaubt, nicht gesehen werden, und unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brot und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geatmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust als Tod unter den höchsten Schmerzen der Liebe in das Innre des verbrausenden Leibes aufgenommen wird" [146]). Darum meint auch Pongs mit Recht: „. . . höchste Aufgegebenheit muß Auflösung des metaphysischen Bedürfnisses bewirken" [147]). Andererseits drängen aber „auch seine große religiöse Lyrik, die Hymnen an die Nacht . . . über die Wesenserfühlung hinaus . . . in ein Sinnfühlen jenseitiger Zusammenhänge von Eros, Nacht und Tod" [148]), also ein durchaus metaphysisches Bedürfnis. Das ist kein Widerspruch; denn Novalis besaß die Möglichkeit zu beiden. Hier zeigt sich die Verquickung von überlieferten Vorstellungen und den Konsequenzen, die der Dichter aus den Ansätzen Herders und darüber hinaus der Aufklärung zog. Novalis ist der typische Mensch des Überganges, wie er ja selbst vom Dichter die Fähigkeit des Schwebens zwischen den Polen verlangte; so kann man in ihm das Symbol der „Euthanasie" des 18. Jahrhunderts sehen (Bäumler, a. a. O., S. 169) wie auch den „Versuch" (Susmann, a. a. O., S. 412) oder die „Sehnsucht" (Strich). Glaube, Liebe und Enthusiasmus sind die Wesenszüge des Religiösen, wie sie Novalis am Mittelalter sieht. Damit ist jener Bereich von Liebe und Bewegungsgefühl umfaßt, den wir herausgearbeitet haben.

Gott:

Religion als auf Liebe ruhendes und Liebe seiendes Erleben offenbart sich auch in der Auffassung Gottes. „Gott war ihnen (den Romantikern) eine

---

143) Unger, a. a. O., S. 77.
144) Unger, a. a. O., S. 77.
145) I, S. 254.
146) II, S. 79.
147) Pongs, a. a. O., S. 217.
148) Pongs, a. a. O., S. 217.

Individualität, ein antwortendes Du . . .“ [149]), nach Pongs jedoch „ist für Novalis . . . der Inbegriff des Göttlichen keine gewisse Realität mehr, mit der man sich erfüllen läßt, vielmehr muß das Göttliche selber aus der Vereinsamung des Ich neu erbildet werden in einer eigengefühlten Wirklichkeit; Novalis erfährt es im Ineinanderfließen von Eros, Nacht und Tod, . . .“ [150]). Der Dichter spricht zwar vom Vater, jedoch nicht immer „als antwortendem Du“. So kann man die Worte des Bergmanns im Ofterdingen auffassen, der von der „Vorsorge“ des „himmlischen Vaters“ [151]) spricht. Sonst erfahren wir nur von dem Hin zu Gott; das Erfühlen dieser Bewegung ist im Wesentlichen Hardenbergs Religiosität. „Ein Traum bricht unsre Banden los und senkt uns in des Vaters Schoß“, auch hier ist die Vorstellung des Sinkens in Gott, keines Seins. Wo nicht die Bewegung zu Gott da ist, „wogt das volle Leben wie ein unendlich Meer. Nur eine Nacht der Wonne — Ein ewiges Gedicht — Und unser aller Sonne Ist Gottes Angesicht“ [152]). Diese Bewegung in sich ist die andere Vorstellung des Göttlichen. Beide Vorstellungen sind vermischt in folgender Stelle: „Und in dieser Flut ergießen wir uns auf geheime Weise in den Ozean des Lebens tief in Gott hinein; und aus seinem Herzen fließen wir zurück zu unserm Kreise, . . .“ [153]). Da ist die Vorstellung von Gott als Vater und das Erfühlen als göttliches Sein.

Das Mittlertum:

Seine Stellung hat Samuel ausführlich untersucht. Wenn auch „das Wesen der katholischen Marienverehrung die Mittlerschaft ist“ [154]), so hat doch das Mittlertum Hardenbergs wiederum Eigentümlichkeiten, die eine völlige Gleichsetzung schwierig machen. Die „Dreieinigkeit von Mutter, Schwester und Geliebte ist persönliche Note des Novalis und damit psychologische Voraussetzung für seine Madonnenverehrung“ [155]). Damit erhält die Aufzeichnung „dreieiniges Mädchen“ einen tiefen Sinn (Samuel, ebda.). Hier ist eine Vorstellung vom Mittlertum, die man nur schwer als katholisch bezeichnen kann, wenn nicht vielleicht überhaupt das Verlangen nach einem Mittler in diese Richtung weist. Zwar sagt Heinrich zu Mathilde: „Du bist die Heilige, die meine Wünsche zu Gott bringt, durch die er sich mir offenbart, durch die er mir die Fülle seiner Liebe kund tut“ [156]). Hier ist die Mittlerin eine Mittlerin zu Gott. Sie bringt „Wünsche zu Gott“. Sogleich aber folgt eine Stelle, in der Religion als nicht geoffenbarte zum Ausdruck kommt: „Was ist die Religion, als ein unendliches Einverständnis, eine wige Vereinigung liebender

149) Kluckh., P. u. G., S. 17.
150) Pongs, a. a. O., S. 338.
151) I, S. 151.
152) I, S. 64.
153) I, S. 255.
154) Sam., a. a. O., S. 220.
155) Sam., a. a. O., S. 200.
156) I, S. 192.

Herzen?“ Damit ist Religion mehr „Eigenbetätigung“, als ein sich Fügen in geoffenbarte Wahrheit. In Wahrheit mag sich hinter dem Mittlertum das Streben nach innigem Dabei- und Darinsein verbergen, zumal die Mutter Gottes als Frau zum Menschen liebend herabblickt und einen anderen Mittlercharakter hat als Christus, der als Vermittler christlicher Offenbarung Überwinder des Todes ist. „Nach dir, Maria, heben schon tausend Herzen sich. In diesem Schattenleben verlangen sie nur dich. Sie hoffen zu genesen mit ahndungsvoller Lust – drückst Du sie, heilges Wesen, an deine treue Brust“ [157]).

Hier ist ein Hinweis auf neu gesehene Dinge. Hardenberg läßt sich nicht nur berühren, um zu erleben; das einmal Erlebte wird ihm im Erfühlen fester Grund. Die Religion ist Liebe und Bewegungsgefühl und damit ihrem inneren Wesen nach dasselbe wie der Mensch, und damit eins mit dem Dichter. Sie gehört in die Welt dessen, woran sich der Mensch im Erleben (Hoffen) als sein Wesen erinnert, ja sie umfaßt diese Welt der Erinnerung am weitesten und ist sie selbst. Die Hymnen tragen den Charakter der Erinnerung am meisten: „. . . du lockst mich von der Erinnerung moosigem Denkmal nicht“ heißt es in Hymne IV. Werner Herzog weist schon darauf hin, daß in der III. Hymne die „Erinnerung zu Erlebnis“ [158]) wird, ohne den ganzen Umfang zu erkennen, in dem die Erinnerung in den Hymnen wesentlich wird, als ein Vordringen zum Grunde seines Wesens, aber nicht in mystischer Schau, sondern im Erleben. Denn Eckhart abstrahiert von aller Zeit, um vom Erleben zum reinen Wesen zu kommen; Novalis aber geht in die Zeit und weiß ausdrücklich um die schaffende, schöpfende Fähigkeit der menschlichen Seele in der Zeit. Er sieht an der Religion und am Christentum das Zeitliche und will es eben überwinden, indem er in die Zeit geht, um sie als Unzeitliches zu erfahren: „Absolute Abstraktion, Annihilation des Jetzigen, Apotheose der Zukunft -- dieser eigentlichen besseren Welt: dies ist der Kern der Geheiße des Christentums“, während doch die geschichtliche Tatsache ist, daß die Geschichte erst wesentlich wird, als die christliche Lebenshaltung des Mittelalters durch die Wendung zum autonomen Ich erschüttert wird: dieses plötzliche geschichtliche und zeitliche Bewußtsein kommt wohl nicht aus der „Sehnsucht“ wie Strich meint [159]). Es ist gerade umgekehrt: die Sehnsucht fließt aus dem „historischen Dasein“. Ich glaube, daß die Wendung zum Ich dabei ein sehr viel mehr wesentlicher Faktor war, als die Sehnsucht. Die oben angeführte Deutung des Christentums durch Novalis weist auf geschichtliches Sehen. Dafür hat Novalis in der Europa ein Beispiel geliefert. Was in den Hymnen Erinnerung war, ist in der Europa Hoffnung. Ihr Sinn ist Auffassung des Christentums als „Apotheose der Zukunft“ d. h. als Liebe.

Religion, ihrem Wesen nach Liebe, wird etwas Zeitliches, obwohl Novalis sie auch als überzeitliche Macht gesehen hat. Aber selbst als solche ist sie Wahrerin der „Gegenstände des Enthusiasmus“ des Menschen. Wenn auch der Dichter von der überirdischen Macht der Religion spricht, steht sie als solche

---

157) I, S. 63.
158) Herzog, a. a. O., S. 37.
159) Strich, a. a. O., S. 69.

doch nicht im Mittelpunkt. Er sieht die Aufklärung alle Gelehrsamkeit aufbieten, „um die Zuflucht zur Geschichte abzuschneiden“ [160]). Religion ist doch mehr als Erlebnis, denn als Überwirklichkeit gesehen. Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Novalis Gott auch als den Anderen empfunden hat, als etwas außer dem Menschen Seiendes: „. . . und unser aller Sonne ist Gottes Angesicht“. Aus seinem religiösen Begriffsgefüge geht eine Eindeutigkeit nicht hervor. Das überkommene christliche Gefüge ist nicht mehr etwas, das allein von oben wirkt, sondern aus langer auflösender Überlieferung wird Gott nicht nur als Offenbarung empfangen, sondern Religion als Erlebnis steht doch mehr im Vordergrund, als jene Vorstellungen des Christentums, die die Aufklärung entleert hatte. Es gibt kein besseres Zeichen für den Erfühlcharakter des Religiösen, als wenn Mathilde sagt: „Ich begreife nichts von der Ewigkeit, aber ich dachte, das müßte die Ewigkeit sein, was ich empfinde, wenn ich an dich denke“, und Heinrich antwortet: „Ja, Mathilde, wir sind ewig, weil wir uns lieben“ [161]). Das kann kein Mensch sagen, der jemals vor den Fragen stand, die die Vergänglichkeit dem Menschen unentrinnbar aufzwingt. Wenn wir darum entscheiden sollten, ob bei Novalis die transzendente Gebundenheit oder Religion als Erleben stärker ist (ein Erleben, das in sich als Bestätigung der Ewigkeit empfunden wird), so würden wir das Letztere für das einzig Mögliche halten.

Tod, Nacht, Natur, Staat und Ehe:

Das Wesen von Tod, Nacht, Staat, Ehe, Natur, hat sich ihm zugleich mit dem der Religion offenbart. Sie alle beruhen wie die Religion auf der Liebe, die sie aber umfaßt, weil sie reine, ungemischte Liebe ist. Allen diesen Wirklichkeiten gibt Novalis die Gestalt eines zeitlichen Auseinander, dem er in seiner Welthaltung in Hoffnung und Erinnerung Ausdruck gegeben hat. Dieses Auseinander des Menschen ist sein Schicksal und seine Geschichte. „Vermehrung der Sinne und Ausbildung der Sinne gehört mit zu den Hauptaufgaben des Menschengeschlechts, der Graderhöhung der Menschheit . . . Der größte Teil unseres Körpers, unserer Menschheit selbst schläft noch in tiefem Schlummer“ [162]). Vergleichen wir damit einmal die Zeitabhandlung im IX. Buch von Augustins Bekenntnissen. In den ersten zehn Büchern spricht Augustin von der Zeit vor seiner Bekehrung und ihrer Zerstreutheit an die Welt. In der Zeitabhandlung wird diese Zerstreutheit (distentio), die ausdrücklich als zeitliches Auseinander aufgefaßt wird, in die Einheit von Gottes Ewigkeit [163]) zurückgenommen. Gerade die umgekehrte Forderung stellt Novalis in der „Vermehrung der Sinne“. Und es ist kaum ohne inneren Zusammenhang, wenn Hand in Hand damit eine Entdeckung der Seele und ihrer Geschichtlichkeit geht,

[160]) II, S. 76.
[161]) I, S. 192.
[162]) Zit. n. Pfz. Hb. II, S. 548—549.
[163]) Diese Betrachtungen lehnen sich an die Deutung Martin Heideggers an. (Sem. des W. S. 1931/32 über Augustins: „Confessionnes“).

während Augustin sich aus der Zeit in die Ewigkeit zurücknimmt. Wo die überwirkliche Welt als alles bestimmender Grund fehlt, da wird die Geschichte und die Zeit wesentlich. Das Spannungsverhältnis bei Novalis wird oft als das von Endlichkeit und Unendlichkeit bezeichnet. Es ist der Versuch, das neue Gefühl der aus der Seele quellenden Mannigfaltigkeit, die sich zeitlich versteht, mit der überlieferten Welt des Geistes zu vereinigen, die auf Zentrierung und Stufung gerichtet ist. Jedoch ist dieses Quellen nicht rein als Schöpfung zu verstehen. Im „Heinrich von Ofterdingen" wird die Erfahrung als notwendiger Teil in das Leben einbezogen.

Die Welt des Dichters ist keine Traumwelt. Im „Heinrich von Ofterdingen" lernt Heinrich durch Klingsohr den Wert der Erfahrung kennen, und wir wissen, daß die praktische Arbeit Hardenbergs und das Beispiel Goethes in dieser Richtung auf ihn gewirkt haben. „Es war eine Zeit in meiner Jugend, wo eine heiße Schwärmerei mich veranlaßte, Einsiedler zu werden. Dunkle Ahndungen beschäftigten meine jugendliche Phantasie. Ich hoffte volle Nahrung meines Herzens in der Einsamkeit zu finden. Unerschöpflich dünkte mir die Quelle meines inneren Lebens. Aber ich merkte bald, daß man eine Fülle von Erfahrungen dahin mitbringen muß, daß ein junges Herz nicht allein sein kann, ja daß der Mensch erst durch vielfachen Umgang mit seinem Geschlecht eine gewisse Selbständigkeit erlangt" [164]). Der „eine Sprung" der „inneren Betrachtung" ist hier ergänzt durch die Erfahrung, die allein den Menschen eine „gewisse Selbständigkeit" zu geben vermag. Das Eingeständnis, „die Quelle inneren Lebens" sei nicht unerschöpflich, mutet bei Novalis überraschend an. Der Dichter, der geglaubt hatte, alles aus seinem magischen Ich schöpfen zu können, schränkt diesen Glauben ein und verlangt vom Dichter eine „Fülle von Erfahrungen". Nun hat Karl Schmitt den Vorwurf erhoben, das sei „Okkasionalismus" und genau so ein Verkennen der Wirklichkeit wie die von Fichte beeinflußte Ichbetonte Haltung der frühen Zeit. Der Romantiker also, in unserm Falle Novalis, der besonders dafür zitiert wird, nehme alles nur als Anlaß, um seine Empfindungen in Bewegung zu halten. Auch unsere Untersuchung hat festgestellt, daß Novalis die Gegenwart überging. Im Ofterdingen ist jedoch von Erfahrung sehr viel die Rede. Novalis selbst hat durchaus bewiesen, daß er zu praktischer Arbeit fähig war, und seine Vorgesetzten haben seine praktische Begabung anerkannt. Was Richard Samuel über die Tätigkeit Hardenbergs an den Salinen veröffentlicht hat, gibt dazu eine anschauliche Erläuterung. Viele Forderungen, die er im Ofterdingen aufstellt, beruhen auf diesen Erfahrungen. Der Dichter nimmt also eine widerspruchsvolle Haltung ein, wenn er im „Heinrich von Ofterdingen" die Erfahrung so betont, aber vorher von jenen „ruhigen, unbekannten Menschen" spricht, „deren Welt ihr Gemüt, . . . deren Leben ein leises Bilden ihrer inneren Kräfte ist". Um ein Verständnis dafür zu gewinnen, fragen wir uns zuerst, was Hardenberg mit Erfahrung meint und dann, was er erfahren zu können glaubt.

---

[164]) I, S. 160.

„Der Stoff ist nicht der Zweck der Kunst, aber die Ausführung ist es“ [165]). Was meint Novalis mit „Ausführung“? Doch wohl, daß in der Dichtung das erstrebt wird, was wesentlich ist, und daß alles auf das als wesentlich erkannte hingeführt wird. Es ist keine bloße Gestaltung des Stoffes aus sich selbst, sondern ein Ordnen nach erkanntem Sinn. Dabei gerät das in der Dichtung am besten, dessen „Gegenstände dir am geläufigsten und gegenwärtigsten sind“ [166]). Der Dichter muß mit den behandelten Gegenständen vertraut sein. Ein solches Vertrauen gibt aber nur die Erfahrung und der damit verbundene lange Umgang mit der Welt. „Daher kann man sagen, daß die Poesie ganz auf Erfahrung beruht“, denn so fährt Klingsohr fort, „ich weiß selbst, daß mir in jungen Jahren ein Gegenstand nicht leicht zu entfernt und zu unbekannt sein konnte, den ich nicht am liebsten besungen hätte. Was wurde es? ein leeres armseliges Wortgeräusch, ohne einen Funken wahrer Poesie“ [167]). Die romantische Ferne wird hier also nicht so sehr geschätzt, wie man es manchmalg laubt. Damit steht auch ganz im Einklang, wenn Klingsohr sagt: „Die Poesie will vorzüglich . . . als strenge Kunst betrieben werden. Als bloßer Genuß hört sie auf Poesie zu sein. Ein Dichter muß nicht den ganzen Tag müßig umherlaufen und auf Bilder und Gefühle Jagd machen . . .“ [168]). (Das widerspricht immerhin der Interpretation des romantischen Weltgefühls durch Karl Schmitt.) Novalis fährt weiter fort: „Ein reines, offenes Gemüt, Gewandtheit im Nachdenken und Betrachten, und Geschicklichkeit, alle seine Fähigkeiten in eine gegenseitig belebende Tätigkeit zu versetzen und darin zu erhalten, das sind die Erfordernisse unserer Kunst“. Hier wird Genuß und okkasionalistischer Charakter des Dichters abgelehnt.

Dennoch machen die Dichter ihre Entdeckungen nicht in der Welt selbst. Sie werden nur in das Leben hineingezogen, „um durch einige Erfahrungen sie von der Lage und dem Charakter der handelnden Menschen genauer zu unterrichten“ [169]). Sie machen „die überraschendsten Entdeckungen in sich selbst über das Wesen und die Bedeutung derselben“, nämlich der Erscheinungen außer ihnen.

Wir sahen also, daß der innere Sinn der nach außen gewandten Erfahrung in Wirklichkeit ein Erfahren der inneren Welt ist und von Novalis auch so verstanden wird. Das fügt sich in die Struktur von Hoffnung und Erinnerung ein. Novalis gibt der Erfahrung (Hoffnung) doch wieder jenes erinnernde nach Innen-gehen zu dem Grunde seines Wesens und damit des aller Dinge. Das bestätigt er selbst: „Das gewöhnlich Leben ist ein Priesterdienst, fast wie der vestalische. Wir sind mit nichts als mit der Erhaltung einer heiligen und geheimnisvollen Flamme beschäftigt — einer doppelten wie es scheint. Es hängt von uns ab, wie wir sie pflegen und warten. Sollte die Art ihrer Pflege vielleicht der Maßstab unserer Treue, Liebe und Sorgfalt für das Höchste, der

165) I, S. 190.
166) I, S. 190.
167) I, S. 190.
168) I, S. 186.
169) I, S. 171.

Charakter unseres Wesens sein? Berufstreue — symbolisches Zeichen unserer Religiosität, d. i. unseres Wesens“ [170]).

Damit kommen wir zur zweiten Frage, nach dem, was Hardenberg in der Erfahrung über die Welt entdecken konnte. Sie führt ihn nicht über die Grenzen des Erfahrbaren und des Möglichen hinaus. „Kann denn ein Gegenstand zu überschwenglich für die Poesie sein?“ . . . „Wenn es schon für einen einzelnen Dichter nur ein eigentümliches Gebiet gibt, . . .: so gibt es auch für die ganze Summe menschlicher Kräfte eine bestimmte Grenze der Darstellbarkeit . . . Besonders als Lehrling kann man nicht genug sich vor diesen Ausschweifungen hüten, da eine lebhafte Phantasie nur gar zu gern nach den Grenzen sich begibt, und übermütig das Unsinnliche, Übermäßige zu ergreifen und auszusprechen sucht“ [171]). Ähnlich an anderer Stelle im Ofterdingen: „Glaubt nicht . . ., daß ich das letztere („jenes überfließende Gefühl einer unbeschwenglichen Herrlichkeit“) tadle, aber es muß von selbst kommen und nicht gesucht werden. Seine sparsame Erscheinung ist wohltätig, . . . öfterer wirkt sie ermüdend und schwächend. Man kann nicht schnell genug sich aus der süßen Betäubung reißen, die es hinterläßt, und zu einer regelmäßigen und mühsamen Beschäftigung zurückkehren“ [172]). Wenn auch die Phantasie jene Kraft des Menschen ist, die ihn in das Märchenland führt und darum hoch geschätzt wird, so deuten diese Bemerkungen eine genaue Kenntnis ihrer Gefahren an. Novalis selbst hat in einem Brief an Just seine Phantasie als „herzlich“ [173]) bezeichnet, ein Wort, das seine Art ganz vortrefflich wiedergibt. Wenn also Novalis etwas erfährt, so müssen die Gegenstände seiner Erfahrung für ihn innerhalb der Grenzen des Erfahrbaren liegen. Wunder dürfen wir nicht erwarten. Wenn auch die Phantasie hervorragend daran beteiligt ist, so können es doch keine bloßen Phantasiegebilde sein.

Die erste entscheidende Erfahrung Hardenbergs war der Tod Sophiens. Der Tod, als das aus der Zukunft drohende, widerspricht eigentlich der Hoffnung und wird durch sie überwunden. So ist es aus diesem Erlebnis verständlich, daß der Tod bei Novalis eine solche Rolle spielt. Schon bei der Untersuchung der Tagebücher wiesen wir darauf hin (s. o. S. 3 ff). Was bis dahin gedankenlos, leicht und liebenswürdig dahinging, wird nun auf einmal bedroht. Diese Bedrohung aber ist nicht die des jungen Schiller, der unter den zwei Möglichkeiten der menschlichen Seele leidet, nämlich sich für das Ewige oder das Vergängliche zu entscheiden, und in immer neuem Kampf um seine innere Sicherheit ringt. Pathos ist die kämpferische Geste solcher Seele, die mit allen Mitteln erfahrenes Leiden in Aufgaben umwandelt. Pathos ist bei Novalis aber nirgends zu finden. Wenn der Tod auch „ein entsetzliches Traumbild“ war, „das furchtbar zu den frohen Tischen trat“ [174]), bedeutet das schon ein Erfahren

---

[170]) Zit. n. Samuel, Rom.-Forsch., S. 109; Kl. II, S. 391.
[171]) I, S. 189.
[172]) I, S. 186.
[173]) IV, S. 257.
[174]) I, S. 60.

des Todes? An anderer Stelle spricht der Dichter von des „Todes Entzückung“ [175]). „Der Tod Sophies bestimmt den Sinn und Umfang seines religiösen Wesens“ [176]). Ob aber wirklich „der Tod in seiner Überzeitlichkeit . . . der Bestimmungsgrund seines gegenwärtigen Daseins“ wird? [177]) Wenn man dem zustimmt, kann man nur sagen, daß seine Kraft den Tod zu überwinden ungeheuer gewesen sein muß. Eher möchten wir annehmen, daß seine ursprüngliche Anlage es garnicht möglich machte, den Tod als das drohende, schreckliche Ende zu erleben, aus dem nur das Christentum retten kann. Wir wiesen schon oben darauf hin, daß nach dem Tod Sophies im Tagebuch Angst und Sorge um den Tod selten sind. In Wahrheit hat doch, um bildlich zu sprechen, Novalis das schreckliche Ende umgangen und, aus der Geisterwelt und zugleich aus der wirklichen Welt kommend, war ihm der Tod nur noch ein Übergang. Auch seine Sprache weist auf diese Deutung; denn „Sorge“ und „Angst“, als Zeichen einer Bedrohung durch den Tod, fehlen. Selbst die 3. Hymne, ein unmittelbarer Ausdruck dieser Bedrohung, hat das Wort „Angst“ nur einmal und dann noch in der Vergangenheit: „Einst, da . . . ich einsam stand . . . — einsam, wie noch kein Einsamer war, von unsäglicher Angst getrieben“ [178]). In dem Mathilde-Traum ergreift ihn eine „ungeheure Bangigkeit“ [179]). Im Ofterdingen trieben ihn „die entsetzlichste Angst und dann die trockene Kälte der gleichgültigsten Verzweiflung“ [180]). Oder in den Hymnen ringt Christus „mit des alten Todes Schrecken“. Bezeichnend ist der Übergangscharakter dieser Stellen. Auf das Wort Sorge wiesen wir schon oben hin (s. o. S. 56). An ihre Stelle tritt dafür ein Wort, das in seiner Wirkung das Gegenteil von Sorge ist: Hoffnung, mit der ganzen Fülle Hardenbergscher Worte, um es zu umschreiben: „Erwartung“, „Ahndung“, „Traum“, „Sehnsucht“, „Enthusiasmus“, „Glaube“. Ja, Genuß ist mit dem Tod verbunden: „Zerbrochen war die Woge des Genusses am Felsen des unendlichen Verdrusses“ [181]). „Welche Wollust, welchen Genuß, bietet dein Leben, die aufwögen des Todes Entzückungen?“ [182]) Die Einbeziehung des Todes in das Reich der Wollust bedeutet eine vollkommene Auflösung des Todes in der Bewegung: „Hinüber wall ich und jede Pein wird einst ein Stachel der Wollust sein“ [183]).

Damit soll aber die Stellung des Todes bei Novalis nicht entwertet werden. Der Tod wird nach dem Sophienerlebnis mehr einbezogen und mitgenommen, als das er mit unerbittlicher Macht eindringt, und ist schon überwunden, ehe er recht zum Bewußtsein kommt; ja, er wird garnicht mehr als drohender Tod aufgenommen. Darum würde ich auch Benno von Wieses Deutung

175) I, S. 58.
176) Wiese, a. a. O., S. 212.
177) Wiese, a. a. O., S. 210.
178) I, S. 57.
179) I, S. 182.
180) I, S. 224.
181) I, S. 60.
182) I, S. 58.
183) I, S. 59.

aus dem Tod und Beziehung auf den Tod ablehnen. Wo die Liebe seelisches und kosmisches Grundprinzip ist, kann der Tod wohl nur auf diese Weise erlebt werden. Die Hoffnung enthüllt den Tod nicht eigentlich in seinem ganzen Umfang; sie kennt ihn, aber sie verdrängt seine Schwere.

Verständlich wird uns das aus der Bewegung, in die Novalis den Tod einbezieht. „Aber getreu der Nacht bleibt mein geheimes Herz, und der schaffenden Liebe, ihrer Tochter“ [184]). Das Grundprinzip des Kosmos, die Liebe als „schaffende Liebe“, auf der der Urfinitismus der Welt beruht, ist geboren aus der Nacht, und als einbezogener Tod wird auch er ein Kind der Nacht; die Stelle, an der der Umschlag der „schaffenden Liebe“ in den „höheren Raum“ erfolgt. Die Nacht als „unendlicher Geheimnisse schweigender Bote“ ist die Gebärerin des Alls und wird darum dem Mütterlichen gleichgesetzt. „Sie trägt dich mütterlich . . .“ [185]). „. . . — die Mutter (die Nacht) schickte mit meinen Geschwistern mich, zu bewohnen deine Welt, sie zu heiligen mit Liebe . . .“ [186]). Die Nacht als innerster Grund und als ewige Gebärerin im Bild der Mutter ist einmal Liebe und zum andern Bewegung, deren Unabsehbarkeit die Ewigkeit bedeutet. Auch mit dem Enthusiasmus steht die Nacht in enger Beziehung: „ — zusammen floß die Wehmut in eine neue, unergründliche Welt — du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels kamst über mich — die Gegend hob sich sacht empor; über der Welt schwebte mein entbundener, neugeborener Geist“ [187]). Nachdem alles „zusammenfloß“ vermag es auch überzuströmen in „Nachtbegeisterung“ und Entbundenheit. Es ist dabei nicht unbedingt notwendig, daß die Vorstellung der Nacht einmal als Unten und dann als Oben auf verschiedene Abfassungszeit hindeutet. Ritter weist darauf hin, daß Nacht hier die innere Nachtwelt ist. Das entspräche dem Weg nach Innen, den Novalis im hoffenden nach Außen findet. Über das Lichtreich (Hoffnung) wendet sich Novalis „abwärts“ zum Nachtreich und schöpft aus dem erinnernden Zu-sich-gehen das Wissen um den Zusammenhang von Nacht und Liebe bis zur Nachtbegeisterung der 3. Hymne. Im Beginn dieser Hymne, „da in Schmerz aufgelöst meine Hoffnung zerrann“, wird die Verzweiflung geschildert; aber aus der Nacht geboren kommt ihm neuer „Glaube“ und damit neue Hoffnung. Ausdrücklich wird die Hoffnung nicht genannt, aber Glaube und Hoffnung sind identisch. Den Weg nach Innen faßt der Dichter selbst als Erinnerung. In Hymne 4 folgt noch ein neuer Angriff auf das Licht und mit den Worten, „du lockst mich von der Erinnerung moosigem Denkmal nicht“ [188]), wehrt sich der Dichter gegen die Lockungen des Lichtes. Denn, so fragt er, „war sie (die Nacht,) es, die deinem Schmuck höhere, liebere Bedeutung gab?“ Die Nacht, als die Mutter des Lichtes erkannt, entspricht der Erinnerung, die Grund der Hoffnung ist. Die Nacht ist damit innerstes Wesen des Menschen, das, aus dem die Seele schafft, die als

184) I, S. 58.
185) I, S. 58.
186) I, S. 58.
187) I, S. 57.
188) I, S. 58.

Vermögen nächtlich und dunkel ist und als Wirklichkeit Licht wird: Diese Auffassung des Nächtlichen erinnert an das Sein als Möglichkeit des Seienden bei Eckhart; auch bei Novalis ist die Nacht, die Möglichkeit zur Schöpfung, gesehen als Möglichkeit der einzelnen Seele, worin die höchste Übereinstimmung der Seele mit dem Kosmos besteht. Das Wesen der Seele als Nacht steht in engem Zusammenhang mit dem „personifizierten Punkt", dessen Wesen „Zeugung, Gebärung" ist, d. h. dessen Wesen es ist, aus Nacht Licht zu werden und zu schaffen. Dabei entsprechen sich Geist und Licht, und Licht bedeutet Form: Denn das Licht zeigt uns in der 4. Hymne „der Kräfte Ebenmaß und die Regeln des Wunderspiels unzähliger Räume . . .". Novalis aber erlebt gerade, daß „Ebenmaß und Regel" geboren werden aus der Nacht. Die Nacht ist die Mutter der Ordnung.

Aber schaffende Liebe ist nicht nur das Grundvermögen des Menschen, er ist damit in innerster Übereinstimmung mit Natur, Staat und Ehe.

Die Ehe ist ihm Symbol der Verbindung, die nur möglich ist durch Liebe. Darum kann er sagen, die Ehe sei „Selbstzweck, aber nicht etwas bloß Gegebenes, vielmehr eine Aufgabe, ein vollständiges Individuum zu werden" [189]). Ja, die Ehe soll „eine langsame, kontinuierliche Umarmung, Generation, wahre Nutrition, Bildung eines gemeinsamen, harmonischen Wesens sein" [190]). Diese Aufgabe ist nicht leicht, denn „Eheleute dürfen nicht mehr jugendlichen Festen beiwohnen. Ein milder Ernst ist ihre nötige Stimmung; eine klare Besonnenheit, eine Hütung ewiger Verhältnisse ihr Beruf" [191]).

Als Symbol wirkt die Ehe noch weiter. „Uneigennützige Liebe im Herzen und ihre Maxime im Kopf, das ist die alleinige, ewige Basis aller wahrhaften, unzertrennlichen Verbindung, und was ist die Staatsverbindung anders als eine Ehe?" [192]) Auch der Staat ist Liebe. In der Ehe des preußischen Königs sah er das Wesen des Staates verkörpert, und Richard Samuel erkennt, „indem er den Staat als die ‚große Ehe' auffaßt, ist ein grundlegend neues Prinzip gewonnen, das den bisherigen Staatsbegriff des Rationalismus gänzlich veränderte, der wie Novalis selbst kritisierte, zweckhafter, nicht sinnhafter Natur ist" [193]). Wenn für Novalis der Staat auf der Idee der Liebe aufgebaut möglich war, so ist der Atomismus der Aufklärung damit überwunden. Der Staat ist nicht bloß als Bindung erkannt, sondern wie aus seiner Eheauffassung hervorgeht als eine Aufgabe, die der Mensch auf freiem Willen erfüllt. Er weiß auch, daß „durch die förmliche Aufnahme des gemeinen Eigennutzes als politisches Prinzip . . . ungeheurer Schade geschehen„ ist [194]). Novalis hat einen Blick für die Einheit und das Ganze. „Die Regel der Natur ist eine unendliche Mannigfaltigkeit in den Formen, Einheit in dem Prinzipium, welches alles umfaßt" [195]).

---

189) Zit. n. Kluckh., P. u. G., S. 23.
190) Zit. n. Sam., a. a. O., S. 101.
191) Ebd., S. 100.
192) II, S. 57.
193) Sam., a. a. O., S. 127.
194) Zit. n. Sam., ebd. S. 106.
195) Zit. n. Sam., S. 135.

Damit hat er seine Art des Sehens treffend gekennzeichnet. Wie er die Einheit suchte, so ließ er auch alles nach Einheit streben: „Auflösung des hauptpolitischen Problems. Ist ein politisches Leben möglich? Oder: Sind Verbindungen der entgegengesetzten politischen Elemente a priori möglich? — Genialischer Staat. Reunion der Opposition“ [196]). Genialischer Staat, das bedeutet schöpferisch vereinigender Staat. Mag nun Novalis auch die Überlieferung noch so sehr schätzen, wenn die letzte Unterordnung fehlt, der Glaube an die Offenbarung, dann kann auch das Gottesgnadentum des Königs nicht mehr rein anerkannt sein: „. . . nicht durch Gottes Gnadentum allein fällt der Thron einem Sterblichen zu, sondern er muß sich durch höheres Menschentum ein Anrecht darauf erworben haben“ [197]). Diese beiden Forderungen stammen aus zwei grundverschiedenen Welten. Wenn das Menschentum so bewertet wird, muß auch der Unterschied eine Rolle spielen. „Von Natur sind die Menschen nur relativ gleich“. „Der Stärkere hat auch ein stärkeres Recht“ [198]). Damit ist das Gottesgnadentum in seiner Wirkung sehr geschwächt. Aber wie in allem, so suchte Novalis auch hier nicht die Konsequenz, sondern die Einheit. Auch sprachlich schöpft er aus einer andern als der aufklärerischen Welt. So nennt er „Achtung“ und „Zutrauen“ die Stützen des Staates, spricht von der „heiligen Ehrfurcht“ der Untertanen „für das königliche Haus“ und nennt „uneigennützige Liebe“ die „ewige Basis“ des Staates.

Diesen Glauben glaubt er verkündigen zu müssen, wie es Samuel deutet (a. a. O., S. 94). Damit ist wieder jene Struktur von Hoffnung und Erinnerung da. Die Aufgabe des Staates ist es, sein Wesen zu erfüllen.

Staat und Ehe sind menschliche Wirklichkeiten, darum ist Liebe als Prinzip in ihnen selbstverständlich. Aber auch die Natur, die Welt, der Kosmos im weitesten Sinne gehorchen diesem eingeborenen Grund. Pixberg, der das Verhältnis Hardenbergs zur Naturauffassung seiner Zeit untersucht, läßt die „Naturwissenschaftlich-spekulative Epoche“ 1799 abgeschlossen sein. Ihre Etappen sind gekennzeichnet durch die Namen: Kant (egozentrisch) — Fichte (dessen Einseitigkeit ihn abstößt und dessen schaffendes Ich er annimmt) — Hülsen (Ansicht vom Künstler-Philosophen) — Hemsterhuis — Schelling — Baader — Ritter — Plotin. Die neue Epoche ist durch Böhme bezeichnet, „der aus dem magischen Idealisten einen religiös durchdrungenen Denker“ macht [199]). So scharf läßt sich eine solche Trennung nicht machen, denn was Novalis in der „Erfüllung“ über das Gewissen sagt, geht nach unserer Auffassung nicht über das früher von ihm gesagte hinaus [200]). Denn eben auf dem „reinen ernsten Willen“, der gleich

196) Zit. n. Kluckh., P. u. G., S. 51.
197) Zit. n. Sam., a. a. O., S. 144.
198) Zit. n. Sam., ebd., S. 132.
199) Pixberg, a. a. O., S. 74.
200) Für viel entscheidender möchten wir das Verständnis der Sünde am Christentum halten. Die von Pixberg zitierte Stelle zeigt Altes und Neues nebeneinander: „Die Moral ist, wohlverstanden, das eigentliche Lebenselement des Menschen. Sie ist innig eins mit der Gottesfurcht. Unser reiner, sittlicher Wille ist Gottes Wille. Indem wir seinen Willen erfüllen, erheitern und erweitern wir unser eigenes Dasein, und es ist, als

der „schaffenden Betrachtung“ ist, jenem Punkt, wo „Hervorbringen und Wissen in der wundervollsten Wechselverbindung standen“, dem „schöpferischen Moment des eigentlichen Genusses, des inneren Selbstempfängnisses“, eben darauf beruht die Gleichheit von Natur und Mensch. Natur ist nicht allein Liebe, sondern auch schaffende Kraft. In den Lehrlingen will der Dichter sagen, daß wir der Natur „nur durch Liebe nahekommen“ [201]). Sie selbst ist Sympathie: „Er lehrte ihr wie durch wundervolle Sympathie die Welt entstanden sei . . .“ [202]). „Er handelte . . . von der allmächtigen Sympathie der Natur, von der uralten goldenen Zeit und ihren Beherrscherinnen, der Liebe und Poesie, . . .“ [203]). Natur ist Streben nach Einheit in der Liebe. Darum ist sein Verhalten zur Natur auch innig und die Natur nicht Schablone. Kluckhohn meint nun: „Auch für Fichte und noch für Novalis war die Liebe zum Heimatboden nicht wesentlich. Erst Arndt hat sie . . . gewürdigt“ [204]). Novalis hat der Heimat jedoch auch schon große Bedeutung beigemessen, wenn auch erst in später Zeit: „Oft fühl ich jetzt, wie mein Vaterland meine frühesten Gedanken mit unvergänglichen Farben angehaucht hat, und sein Bild eine seltsame Andeutung meines Gemüts geworden ist, die ich immer mehr errate, je tiefer ich einsehe, daß Schicksal und Gemüt Namen e i n e s Begriffes sind“ [205]). Bei solcher Verhaftung von Seele und Landschaft ist doch schon eine Bindung da, wie sie fester kaum sein kann, und Novalis weiß um sie, wenn sie auch bei Arndt eine größere Schwere haben mag.

hätten wir um unserer selbst willen aus innerer Natur so gehandelt. Die Sünde ist allerdings das eigentliche Übel in der Welt. Alles Ungemach kommt von ihr her. Wer die Sünde versteht, versteht die Tugend und das Christentum, sich selbst und die Welt. Ohne dies Verständnis kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen — man hat keinen Teil an dieser zweiten Schöpfung“. (Zit. n. P i x b.: Minor, II, S. 285). Die Sünde ist etwas ganz Neues für Novalis. Wir können nicht sagen, wie ihr Verständnis sich weiter ausgewirkt hätte, aber sie hätte seine Auffassung vom „reinen, sittlichen Willen“ sicher verändert. Denn Sünde muß sich irgendwie gegen die „eine Tugend — den reinen, ernsten Willen, der im Augenblick der Entscheidung unmittelbar sich entschließt und wählt“ (I, S. 236) abgrenzen.

201) K l u c k h., P. u. G., S. 16.
202) I, S. 126.
203) I, S. 130.
204) P. u. G., S. 34, Anm. I.
205) I, S. 232.

Literaturverzeichnis.

Novalis Schriften, im Verein mit Richard Samuel hersg. von Paul Kluckhohn. Leipzig 1929.

— hersg. von Minor. Jena 1923.

Bäumler, Alfred: Einleitung in Bachofen: Der Mythus von Orient und Okzident. Hrsg. Manfred Schröter. München 1926.

Busse, Carl: Novalis Lyrik. Oppeln 1898.

Cysarz, Herbert: Von Schiller zu Nietzsche. Halle 1928.

Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung. 9. Aufl. Leipzig und Berlin 1924.

Feilchenfeld, Walter: Der Einfluß Jakob Böhmes auf Novalis. Germanische Studien 22. Berlin 1922.

Flörcke, Werner: Novalis und die Musik, Dissertation. Marburg 1927.

Hamburger, Käte: Novalis und die Mathematik, eine Studie zur Erkenntnistheorie der Romantik. In: Romantikforschungen. Dtsche. Vierteljahrsschrift Buchreihe Bd. 16, 1929, S. 113 ff.

Havenstein, Eduard: Friedrich v. Hardenbergs ästhetische Anschauungen. Berlin 1909.

Herder: Sämtliche Werke. Hersg. Suphan.

Herzog, Werner: Mystik und Lyrik bei Novalis. Stuttgart 1928. Diss.

Kant: Kehrbachsche Ausgabe der Hauptschriften bei Reklam.

Kluckhohn, Paul: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrh. und in der deutschen Romantik. Halle 1922.

— Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik. Dtsche. Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch., Buchreihe Bd. 5, Halle 1925.

Korff, H. A.: Geist der Goethezeit. Leipzig 1923.

May, Kurt: Weltbild und innere Form der Klassik und Romantik im „Wilhelm Meister" und „Heinrich von Ofterdingen". In: Romantikforschungen. Dtsche. Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch., Buchreihe Bd. 16, S. 185 ff.

Müller, Günther: Zeitalter der Aufklärung, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft, hersg. v. G. Müller, Bd. 6.

Nadler, Josef: Berliner Romantik, Berlin 1921.

Obenauer, Justus: Hölderlin, Novalis. Jena 1925.

Olshausen, W.: Fr. v. Hardenbergs Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit. Dissertation. Leipzig 1905.

Pongs, Hermann: Das Bild in der Dichtung, Bd. I, Marburg 1927.

Ritter, Heinz: Novalis Hymnen an die Nacht. 1930.

Samuel, Richard: Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Fr. v. Hardenbergs, Frankfurt 1925.

— Der berufliche Werdegang Fr. v. Hardenbergs. In: Romantikforschungen, Dtsche. Vierteljahrsschrift, Buchreihe Bd. 16, S. 83 ff.

Schlegel, Friedrich: Lucinde. In: Dtsche. Literatur, Reihe Romantik, Bd. 4, hersg. v. P. Kluckhohn.

Schmitt, Karl: Politische Romantik, 2. Aufl. München 1925.

Simon, Heinrich: Der magische Idealismus, Studien zur Philosophie des Idealismus. Dissertation. Heidelberg 1906.

Strich, Fritz: Deutsche Klassik und Romantik, oder: Vollendung und Unendlichkeit. München 1923.

Unger, Rudolf: Herder, Novalis, Kleist / Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik. Frankfurt 1922.

Walzel, Oskar: Die Formkunst von Hardenbergs „Heinrich von Ofterdingen". Germ.-roman. Monatsschrift, 7. 1929. S. 403 ff., S. 465 ff.

v. Wiese, Benno: Novalis und die romantischen Konvertiten. In: Romantikforschungen. Dtsche. Vierteljahrsschrift, Buchreihe Bd. 16, S. 205 ff.

Zurlinden, Luise: Gedanken Platos in der deutschen Romantik, Leipzig 1910.

Susmann, Margarete: Der romantische Versuch. In: Die Kreatur, 2, 1927/28. S. 397 ff.

Lebenslauf.

Ich wurde geboren am 14. März 1909 in Kolbnitz als Sohn des Försters Franz Borraß und seiner Ehefrau Therese geb. Eichel. Nach vierjährigem Besuch der Volksschule in Kolbnitz trat ich in die Sexta des Gymnasiums in Jauer ein und blieb an dieser Anstalt bis zur Untersekunda, da ein Realkursus, an dem ich teilnahm, in dieser Klasse aufhörte. Die Reifeprüfung bestand ich Ostern 1930 am Realgymnasium in Striegau. Anschließend studierte ich in Freiburg, Berlin und Münster Germanistik, Geschichte und evangelische Religionslehre.

Meine Lehrer waren besonders die Herren Professoren Martin Heidegger, Gerhard Ritter, Hermann Oncken, Hermann Wätjen, Philipp Witkop, Julius Petersen und G. Müller. Die Anregung zu dieser Arbeit gab mir eine Vorlesung G. Müllers (Die Romantik, WS. 1933/34), dem ich für wissenschaftliche Förderung durch das in Vorlesungen und Übungen Erfahrene zu Dank verpflichtet bin.

Kurt Borraß.